حاشية الباغنوى

على شرح حكمة العين

سرشناسه	:	میرزاجان باغنوی، حبیب‌الله، قرن۱۰ق.، توشیحگر
عنوان و نام پدیدآور	:	حاشیه‌الباغنوی علی شرح حکمه‌العین همراه با حواشی میرسیدشریف جرجانی، آقا حسین و آقا جمال خوانساری بر اساس سه نسخه کهن/ مقدمه و تصحیح علی حیدری‌یساولی.
مشخصات نشر	:	قم: مجمع ذخایر اسلامی، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری	:	۲۱٦ ص.
شابک		۹۷۸-۹٦٤-۹۸۸-۱۹۹-۷
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
موضوع	:	فلسفه اسلامی -- قرن ۱۰ق.
موضوع	:	کلام شیعه امامیه
شناسه افزوده	:	جرجانی، علی بن محمد، ۷۴۰ - ۸۱۶ق.
شناسه افزوده	:	محقق خوانساری، حسین بن محمد، ۱۰۹۸-۱۰۱۶؟ق.
شناسه افزوده	:	آقا رضی خوانساری، رضی الدین محمدبن حسین، - ۱۱۱۳ ق.
شناسه افزوده	:	حیدری یساولی، علی، مصحح
رده بندی کنگره	:	۱۳۹۱ ح۲/۹۶۰ BBR
رده بندی دیویی	:	۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	:	۲۶۸۰۸۱۳

خرید این کتاب از سایت الفهرست: www.alfehrest

گنجینه های خطی/ ۱۵

حاشیة الباغنوی
علی شرح حکمة العین

(میرزا حبیب الله باغنوی شیرازی، معروف به میرزا جان درگذشته سال ۹۹۴ هجری)

همراه با حواشی
میر سید شریف جرجانی، آقا حسین و آقا رضی خوانساری

مقدمه و تصحیح بر اساس سه نسخه کهن:
علی حیدری یساولی

نشر: مجمع ذخائر اسلامی
۱۳۹۱ خورشیدی

کلیه حقوق این اثر تحت قانون کپی رایت بوده و ترجمه یا چاپ تمام یا بخشی از مطالب آن و نیز درج تمام یا بخشی از آنها در ضمن بانکهای اطلاعاتی و تهیهٔ برنامه‌های رایانه‌ای یا استفاده مطالب و تصاویر در اینترنت و دیگر ابزار و ادوات، به هر نحوی، بدون اجازهٔ قبلی ناشر بصورت کتبی، ممنوع می‌باشد.

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2012

All rights reserved, No part of this may be reproduced or translated in any form, by print, internet, photo print, microfilm, CDs or any other means without written permission from the publisher

گنجینه‌های خطی / ۱۵

مجمع ذخائر اسلامی - قم، ایران

حاشية الباغنوی علی شرح حکمة العین

همراه با حواشی میر سید شریف جرجانی، آقا حسین و آقا رضی خوانساری

مقدمه و تصحیح: علی حیدری یساولی

نشر: مجمع ذخائر اسلامی – قم

چاپ: ظهور / **صحافی:** نفیس

نوبت چاپ: اول ـ اردیبهشت ۱۳۹۱ ش (۲۰۱۲م)

شمارگان: ۲۰۰ جلد

شابک: ۷ - ۱۹۹- ۹۸۸-۹٦٤-۹۷۸

خرید این کتاب از سایت الفهرست: www.alfehrest

ارتباط با ناشر

قم: خیابان آذر - کوی ۲۳ - پلاک ۱ - مجمع ذخائر اسلامی

تلفن: ۷٤۰ ۷۷۱۳ ۲۵۱ ۹۸+ **دورنگار:** ۱۱۱۹ ۷۷۰ ۲۵۱ ۹۸+

همراه: ٤۳۳۵ ۲۵۲ ۰۹۱۲

نشانی پایگاههای اینترنتی:

www.zakhair.net www.mzi.ir www.kodna.ir

info@zakhair.net info@mzi.ir info@kodna.ir

چاپ دوم سال ۱۳۹۶

بسم اللّه الرحمن الرحيم

مقدّمهٔ مصحّح

حاشیهٔ میرزا جان باغنوی شیرازی یکی از مهمترین حواشی نگاشته شده بر شرح حکمة العین شمس الدین میرک بخاری است که مورد اقبال و نقد و نظرهای بسیاری از جانب اهل حکمت و فلسفهٔ حوزه‌های شیراز و اصفهان قرار گرفته. حاشیهٔ مزبور را بی شکّ می‌توان یکی از آثار درخشان و مورد استناد میراث فلسفی شیراز پیش از ظهور فیلسوف متألّه و بنیانگذار حکمت متعالیه، ملاصدرای شیرازی ﷺ قلمداد کرد، حوزه‌ای که با فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان نام آشنایی چون سیّد صدر الدین دشتکی شیرازی (م ۹۰۳ هـ)، جلال الدین محمّد دوانی (م ۹۰۸ هـ)، سیّد غیاث الدین منصور دشتکی (م ۹٤۸ هـ)، تقی الدین ملّا محمّد طبیب شیرازی (م ۹٥۲ هـ)، خواجه جمال الدین محمود شیرازی (م ۹۹۰ هـ) یکی از شکوفاترین دوره‌های حکمی ایران پس از بروز مکاتب عمدهٔ مشّاء و اشراق را به یاد می‌آورد.

گر چه تحقیقات دربارهٔ این دوره نسبت به دوره‌های پس و پیش از آن بسیار ناچیز می‌باشد و شناسایی، تصحیح و نشر آثار این حوزه مورد بی مهری اصحاب فلسفه و کلام در دانشگاهها و مراکز علمی قرار گرفته است ولی به هیچ وجه از اهمّیت و تأثیر گذاری این حوزهٔ وسیع و درخشان حکمت ایرانی و اسلامی نمی‌کاهد.

حوزهٔ فلسفی پیش از ملاصدرای شیرازی، خود وارث دوره‌ای بسیار مهم و پر آوازه در فرهنگ و تمدّن ایران است که در آن درخشان‌ترین حکمای ایرانی پس از بزرگانی چون فارابی و ابن سینا پرچم علوم عقلی را افراشته و ادّعای ختم فلسفه در

ایران پس از ابن رشد را ناکام گذاشته‌اند؛ بابا افضل کاشانی (م ٦٥٠ هـ)، نجم الدین نخجوانی (م ٦٥٠ هـ)، عبد الحمید خسرو شاهی (م ٦٥٢ هـ)، نجم الدین کاتبی قزوینی (م ٦٥٧ هـ)، افضل الدین خونجی (م ٦٤٦ هـ)، اثیر الدین ابهری (م ٦٦٣ هـ) و خواجه نصیر الدین طوسی (م ٦٧٢ هـ).

البته بدون شکّ شارحان این میراث ارزشمند چون قوام الدین ابو علی بازوی، قطب الدین محمود شیرازی (م ٧١٠ هـ)، میر سیّد شریف جرجانی (م ٨١٦ هـ)، شمس الدین میرك بخاری حنفی (قرن ٨ هـ) و ملّا علی سمرقندی قوشچی (م ٨٧٩ هـ) در اشاعه و انتقال حکمت و علوم عقلی به دوره‌های پس از خود ـ به خصوص دوره‌ای که از آن به میراث فلسفی شیراز تعبیر می‌کنیم ـ رسالتی ارزشمند و ستودنی را عهده دار بودند.

اکنون اگر نسبت به این حوزهٔ فلسفی و نیز کلامی (شیراز) بی توجهی شود، بی تردید سلسلهٔ سیر حکمت از آبشخورهای ابتدایی‌اش تا به مکاتب و اندیشه هایی که امروز در جامعهٔ حکمی ایران مورد استناد و تکیه قرار داده می‌شود (چونان حکمت متعالیّه) گسسته شده و پشتوانه‌های نظام فلسفی در ایران فرو می‌ریزد.

با نگاهی به آثار بزرگانی چون میرداماد و ملاصدرای شیرازی و دیگر متفکّران فلسفی حوزهٔ اصفهان چون آقا حسین (م ١٠٩٨ ﻫ)، و آقا رضی خوانساری (م ١١١٣ ﻫ)، ضرورت بررسی و تحقیق هر چه بیشتر حوزهٔ فلسفی شیراز را مورد تأکید قرار می‌دهد و این مهم را آشکار می‌سازد که گرایشهای فلسفی (به خصوص در قرابت تاریخی ـ جغرافیایی) نه تنها از یکدیگر بی تأثیر نبوده، بلکه هر یک منشأ و ریشهٔ نظریه‌پردازی و طرح نکات بدیع و نو از برای دیگری بوده‌اند.

حاشیهٔ شرح حکمة العین از آن دست آثاری است که برخورد تفکّرات حوزه‌های مختلف فلسفی ـ کلامی به خصوص دو حوزهٔ شیراز و اصفهان را عرضه می‌کند، حاشیه‌ای در قلمرو فلسفهٔ مشائی از یکی از بزرگان و تربیت یافتگان مکتب فلسفی شیراز که محل رویایی و عرض اندام سرآمدانِ این حوزه نیز بوده و از سوی دیگر محلّ رد و تأییدها و نقد و نظرهای متفکران و فیلسوفان حوزهٔ اصفهان و تربیت یافتگان آن مکتب فلسفی می‌باشد.

حکمة العین[1]

همانگونه که گذشت، دورهٔ حکمی پیش از شکل‌گیری و قوام حوزهٔ شیراز متعلّق به دانشمندان و حکمایی است که هر یک فصل زرّینی را در کتاب با شکوه تمدّن ایران به خود اختصاص داده‌اند. آن دوره اگر چه در پی هجوم وحشیانهٔ مغول و فرو ریختنِ مراکز ثقل فرهنگی و علمی قرار می‌گیرد ولی خوشبختانه به پایمردی فرزندان این مرز و بوم مراکز جدیدی در نقاط گوناگون ایران چون مراغه و تبریز و سلطانیه و شیراز و کرمان شکل گرفت و از هدر رفتن و فنای کامل حکمت که سالیان سال از عمر آن می‌گذشت جلوگیری نمود.

این دوره را می‌توان با دو مشخّصه از دوره‌های دیگر علوم عقلی و فلسفی تفکیک کرد:

الف ـ شرحها، تلخیصها و حواشی بسیاری بر کتب عقلی تدوین شد که بیشتر مورد استفادهٔ طلّاب مدارس علمی قرار می‌گرفت.

ب ـ نزدیکی کلام و فلسفه و تعامل و تداخل آن دو که ادامه و پرورش آن در دوره‌های بعدی منشأ شکل‌گیری رویکردهای فلسفی ـ کلامی گردید که بهترین نمونهٔ آن را می‌توان در کتاب تجرید الاعتقاد خواجه طوسی و شروح متعدّد و گونه‌گون آن یافت. و از طرفی همین نزدیکی و آمیزش کلام و فلسفه، مکاتب جدیدی را هم به عرصهٔ ظهور و بروز کشاند چون حکمت متعالیه در قرن یازدهم هجری.

از بزرگانی که در این دورهٔ سرنوشت ساز معارف حکمی و عقلی پیش از هجوم مغول را به پس از آن منتقل نمودند و از انقطاع سیرِ حکمت در ایران جلوگیری کردند، نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی معروف به دبیران که از اکابر حکما و

---

۱. حکمة العین همراه با شرح میرک بخاری دو بار چاپ شده است: یکی در سالهای ۱۳۲۱ و ۱۳۲۲ همراه با حواشی میر سیّد شریف در قازان، و بار دیگر در سال ۱۳۵۳ توسط آقای جعفر زاهدی همراه با یک مقدّمه و مقابله با چند نسخهٔ خطّی در دانشگاه فردوسی مشهد؛ مع الاسف نسخهٔ چاپ شده توسط آقای زاهدی دارای لغزشهای فراوان است. از این رو تصحیح انتقادی این اثر مهم ضرورت دارد.

منطقیین و ریاضی دانان به شمار می‌رفت، می‌باشد. وی با نگارش کتاب ارزشمند حکمة العین که در راستای همان شرح و بسط و تلخیص کتب قدما تدوین شده بود، یک دوره کامل و پخته از فلسفهٔ مشاء را عرضه کرد که تا دویست سال پیش در ایران یکی از متون مهم درسی و مورد توجه و اقبال بوده است و هم اکنون نیز به عنوان متن درسی در مدارس مذهبی افغانستان و پاکستان تدریس می‌شود[1].

کاتبی در این اثر فلسفی که با عباراتی دقیق و موجز و در عین حال بلیغ و زیبا و با تعبیراتی استوار و شایسته تحریر نموده است تحت تأثیر اثر دیگر خود به نام المنصّص که در شرح الملخّص امام فخر رازی نوشته است می‌باشد. وی که در آثار فلسفی و نیز کلامی خود از امام فخر تأثیرپذیر بوده، در این کتاب در خاتمهٔ هر بحث، نقدی باریک بینانه و موشکافانه همانند فخر رازی و در بعضی مواقع تندتر و سرکش‌تر ارائه می‌دهد که نظریات و افکار مورد اجماع فلاسفهٔ مشاء را مورد چالش و تردید قرار می‌دهد[2] و در مواضعی نظر خود را به صراحت بیان می‌کند. از این رو می‌توان گفت که حکمة العین صرفاً بسط گفته‌های مشّائیان نیست، بلکه در آن نوآوریهایی بسیاری هم مطرح می‌باشد که نیاز به تحقیقات مجزّایی در این زمینه وجود دارد.

شروح حکمة العین

الف ـ اوّلین کسی که بر کتاب حکمة العین شرح نوشته، خود مؤلف یعنی کاتبی قزوینی است. وی شرح خود را بحر الفوائد في شرح عين القواعد نام نهاده. ناگفته نماند که حکمة العین ـ شامل طبیعیات و الهیات ـ یکی از دو بخش کتاب عین القواعد است. بخش دیگر آن در زمینه منطق موسوم به منطق العین می‌باشد. البته

---

۱. از دیگر آثار مهم کاتبی می‌توان به جامع الدقائق در حکمت، و رسالهٔ شمسیه در منطق اشاره کرد.

۲. کاتبی با عباراتی چون «و فیه نظر»، «لا نسلّم»، «و هو ممنوع» و «لا یقال» در گفته‌های مشّائیان شکّ و تردید می‌کند.

بعدها به اشتباه بحر الفوائد را تنها شرحی بر قسمت منطق معرفی کرده‌اند[1].

بحر الفوائد دارای دو نسخه خطی منحصر به فرد می‌باشد؛ یکـی در کـتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۹۲۶ با ۱۲۰ برگ که تاریخ کتابت آن به قرن هفتم هجری بر می‌گردد و دیگری در مکتبة مخطوطات الاوقاف العامّة در شهر موصل عراق به شمارهٔ ۲۰/۳۷/۲ با ۲۱۷ برگ که تاریخ کتابت آن مشخص نـیست ولی نسخه‌ای است قدیمی متعلّق به قرون هفت و هشت هجری.

ب ـ شرح جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن المطهّر، مشهور به عـلّامه حلّی (م ۷۲٦ هـ) به نام ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد[2]. عـلّامه، حـکمة العین را به همان سیاق و روش کشف المراد که در شرح تجرید الاعتقاد خـواجـه طوسی نوشته، شرح کرده است.

ج ـ شرح شمس الدین محمّد بن مبارکشاه مروی معروف به میرک بخارایـی و شارح العین[3]، مبارکشاه این شرح را با توجه به حواشی قطب الدین محمود بـن مسعود شیرازی[4] بر حکمة العین با انتقاد بر نظریات وی در این حواشی و نیز با رجوع به کتابهای المنصّص و المفصّل[5] کاتبی به صورت مزجی نوشته، همـچنین وی در این شرح به آثار و افکار فخر رازی نظر دارد و آنها را می‌ستاید.

وی خود در دیباچه‌ای که بر شرحش نگاشته چنین می‌گوید:

قد التمس منّي بعض اخواني في الدين و شركائي في طلب اليقين، الذين لهم خوض في اقتناص المعارف الالهيّة و اقتباس أفضل ما يناله قوى البشريّة، أن أكتب للكتاب

---

۱. وقتی به نام شرح علّامه حلّی بر حکمة العین نیز توجه می‌کنیم، بهتر به خطای فهرستنگاران و معرفان نسخه بحر الفوائد پی می‌بریم، ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، که در این اثر مرحوم علّامه حلّی بر قسمت حکمت عین القواعد شرح نوشته است. در فهرست نسخه‌های خطّی عین القواعد را بخش منطق کتاب مفصّل کاتبی تشخیص داده‌اند که بی‌گـمان خـطا کرده‌اند. همچنین مرحوم صفا در تاریخ ادبیّات ایران ج ۳/۱، ص ۲۴۲، و آقای زاهدی در مقدّمه‌ای که بر تصحیح شرح حکمة العین نگاشته، به اشتباه رفته‌اند.

۲. به اهتمام آقای منزوی در سال ۱۳۳۷ توسط انتشارات دانشگاه تهران چاپ شده است.

۳. وی از حکمای اواخر قرن هشتم هجری می‌باشد.

۴. میرک بخارایی بیش از دویست بار از این حواشی نقل مطلب می‌کند.

۵. کاتبی این کتاب را در شرح المحصّل فخر رازی نوشته است.

حکمة العین من مصنّفات المولی العلّامة أفضل المتأخّرین، سلطان المناظرین، قدوة المحقّقین، نجم الملّة و الدین، أبي‌بکر علی بن عمر الکاتبي القزویني شرحاً یذلل عن الألفاظ صعابها، و یکشف عن وجوه المعاني التي فیها نقابها مع اشتماله علی الزیادات التي استفدتها من کتب القوم، و احتوا به علی خلاصة الأفکار الأواخر و لباب حکمة الأوائل، و تضمّنه لما سنح لفکري الفاتر و ذهني القاصر فکنت أشاور نفسي مقدّماً رجلاً و مؤخّراً أخری قائلاً لمقالة الشافعي:

کیف الوصول إلی سعاد و دونها قلل الجبال و دونهنّ حتوف
و الرجل حافیة و مالي مرکب و الکفّ صفر و الطریق مخوف

إلی أن تکرّر ذلك الالتماس، فاسعفتهم بموجب ملتمسهم، و شرعت في تحریره علی سبیل الاختصار غیر مفیض إلی إخلال ...»[۱].

میرک بخارایی در چند جا از شرح خویش، نام الفاضل الشارح را بـه مـیان می‌آورد که منظور، علّامه حلّی مؤلف ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد است از این رو شارح حکمة العین (بخارایی) پیش از آنکه دست به شرح حکمة العین بزند، شروح و حواشی نوشته شده بر حکمـة العین را مورد مداقّة قرار داده و بـا سـعهٔ بیشتر نسبت به شارحان پیشین به شرح پرداخته است. همین امتیاز سبب شده تا این شرح مهمترین شرح حکمة العین به شمار رود به نحوی که حواشی نوشته شده بر شرح میرک از تعداد حواشی[۲] و شروحی که بر خود حکمة العین تحریر شده، بسیار بیشتر می‌باشد[۳].

---

۱. شرح حکمة العین: ص ۲۳ ـ ۲۴.
۲. حواشی نوشته شده بر حکمة العین از این قرارند: **الف** ـ حاشیهٔ قطب الدین محمود شیرازی (م ۷۱۰ هـ) صاحب درّة التاج، ب ـ حاشیهٔ غیاث الدین منصور دشتکی (م ۹۴۸ هـ) به نام ضیاء العین، ج ـ حاشیهٔ تقی الدین شیرازی از شاگردان غیاث‌الدین دشـتکی (م۹۵۲ ه)، د ـ حاشیهٔ محمّد بن احمد خفری (م ۹۵۷ هـ) به نام نور العین، هـ ـ حاشیهٔ مولی عبد الغفار بن محمّد گیلانی شاگرد میرداماد (م ۱۰۴۱ هـ)، و ـ حاشیهٔ میرزا رفیعا نائینی (م ۱۰۸۲ هـ)، ز ـ حاشیهٔ شکیب شیرازی معروف به سکّاکی (م ۱۱۲۲ هـ)، ح ـ حاشیهٔ آقا جمال خوانساری (م ۱۱۲۸ هـ)، ط ـ حاشیهٔ رضی الدین خوانساری (م ۱۱۲۵ هـ)، ی ـ حاشیهٔ عطاء اللّه گیلانی (ق ۱۲ هـ) که صاحب ریاض العلماء از آن یاد کرده است.
۳. حواشی شرح میرک در پی خواهد آمد.

د ـ شرح مزجی مولی محمد بن مولی طالشی گیلانی که به ابوالمظفر سلطان یعقوب خان فرزند امیر حسن طویل (م ٨٩٦) تقدیم کرده است. از این شرح، نسخه هایی در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران و کتابخانهٔ اوقاف بغداد موجود است.

هـ ـ شرح حسن شاه عجمی (م ٩٠٥ هـ) که آقابزرگ تهرانی در الذریعه، ج ١٣، ص ٢١٢ از آن یاد کرده است.

حواشی شرح حکمة العین

الف ـ میرک بخارایی خود بر شرحش حاشیه‌هایی دارد که در بعضی نسخه‌های شرح حکمة العین با قید «منه» به آنها اشاره می‌شود.

ب ـ حاشیهٔ علی بن محمّد بن علی استرآبادی معروف به میر سیّد شریف جرجانی[١] (م ٨١٦ هـ) که بی شکّ یکی از مهمترین حواشی موجود بر شرح میرک است. سیّد شریف گرچه در ادبیات و کلام شهرت دارد ولی در تمامی علوم زمان خویش صاحب نظر بوده و به قول قاضی نوراللّه: «همه علمای پس از سیّد، طفیل و عیال اویند». تألیفات وی بیشتر به صورت تعلیقه و حاشیه و شرح است[٢] که حاشیهٔ مزبور یکی از شاخصترین آنهاست که مورد نظر بزرگان فلسفه و کلام بوده و بر آن حواشی و تعلیقات بی شماری نگاشته‌اند.

ت ـ حاشیهٔ غیاث الدین منصور دشتکی فرزند سیّد صدر الدین (م ٩٤٨ هـ)

ث ـ حاشیهٔ شمس الدین محمّد بن احمد خفری (م ٩٥٧ هـ)

ج ـ حاشیهٔ محی الدین لاری[٣]، شاگرد ملّا جلال‌الدین دوانی (قرن ١٠ هـ)

ح ـ حاشیهٔ میرزا جان باغنوی (م ٩٩٤ هـ)

خ ـ حاشیهٔ میرزا رفیعا نائینی (م ١٠٨٢ هـ)

---

١. وی به علّت شرافتش در تحقیق به شریف ملقّب شده است.

٢. از جمله آثار وی می‌توان به: شرح المواقف، حاشیه علی شرح التجرید، حاشیه علی شرح المطالع، کبری و صغری در منطق و شرح تصوّر و تصدیق شمسیّه اشاره کرد.

٣. از وی در همین حاشیهٔ باغنوی بر شرح حکمة العین نقل قول شده است.

د ـ حاشیهٔ عبد الغفار گیلانی (ق ۱۰ هـ)

ذ ـ حاشیهٔ ملّا شمسای گیلانی (ق ۱۱ هـ)

ر ـ حاشیهٔ مولی عبدالرزاق گیلانی رانکویی شیرازی (ق ۱۱ هـ) معاصر فیّاض شیرازی.

ز ـ حاشیهٔ صدر الدین مولی علی گیلانی (ق ۱۱ هـ)

س ـ حاشیهٔ زاهدی گیلانی (م ۱۱۱۹ هـ)؛ وی بر حاشیهٔ خفری بر شرح میرک نیز حاشیه دارد.

ش ـ حاشیهٔ آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ هـ)

ص ـ حاشیهٔ آقا جمال خوانساری، وی بر حاشیهٔ خفری بر شرح میرک نیز حاشیه نوشته است.

ض ـ حاشیهٔ آقا رضی خوانساری.

ط ـ حاشیهٔ قوام الدین قزوینی (م ۱۱۵۰ هـ)

ملّا میرزا جان باغنوی یا ملّا میرزای شیروانی؟

پیش از پرداختن به معرفی حاشیهٔ میرزا جان باغنوی، به نکاتی در باب بطلان انتساب این حاشیه به مولی میرزا محمّد بن حسن شیروانی (م ۱۰۹۸ هـ)[۱] اشاره می‌نمایم.

مؤلف الذریعه آقا بزرگ تهرانی ﷫ حاشیهٔ مزبور را که اینچنین آغاز می‌شود: «قال الشارح: الحکمة استکمال النفس الانسانیة، الی آخره. الاستکمال مصدر و المصادر قد یطلق و یراد بها معانیها النسبیّة ...»، از آنِ شیروانی معروف به مدقّق و

۱. وی را از شاگردان مجلسی اوّل و آقا حسین خوانساری بر شمرده‌اند که دارای آثاری در فلسفه، کلام، اصول، فقه و تفسیر می‌باشد. بعضی آثار وی از این قرارند: حاشیه بر حاشیهٔ اثبات الواجب خفری، حاشیه بر حاشیهٔ شرح جدید تجرید، رسالهٔ استحقاق ثواب و عقاب، رساله در احباط و تکفیر، افعال العباد، رساله در ابطال تسلسل، جیش اسامه، حاشیهٔ معالم الاصول، رساله در غسل و نماز میّت، تفسیر آیهٔ: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ ...﴾ به فارسی و عربی. دربارهٔ آثار وی نک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ حضرت آیت اللّه مرعشی: ج ۱ ـ ۳۲.

فاضل می‌داند[1]. و به تبعیّت صاحب الذریعه، بسیاری از فهرستنگاران و نسخه پژوهان این اشتباه را دچار شده و در فهارس خویش وارد کرده‌اند، چون فهرست کتابخانهٔ حضرت آیت اللّه العظمی مرعشی ﷺ و فهرست مرکز احیای میراث اسلامی. از طرفی استاد حائری و استاد منزوی به ترتیب در فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی و فهرست کتابخانهٔ دانشگاه تهران این حاشیه را از آن میرزا جان باغنوی دانسته و قول آقا بزرگ را اشتباه می‌دانند.

نویسندهٔ این سطور بر آن شده تا دلایل خود در اثبات اینکه حاشیهٔ مزبور از آنِ باغنوی شیرازی است را بیان کند:

۱ ـ در نسخه‌ای از این حاشیه به شمارهٔ ۱۳۱۲۹ در کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی ﷺ نکات زیر قابل توجّه‌اند:

الف ـ تاریخ کتابت این نسخه، روز دوشنبه ۲۷ رمضان ۱۰۴۳ هـ ق می‌باشد یعنی ۵۵ سال پیش از وفات شیروانی در ۱۰۹۸ هـ ق. حال اگر تاریخ نوشتن این حاشیه توسط شیروانی و تاریخ کتابتش در یک سال صورت گرفته باشد (که البته بعید به نظر می‌رسد) باید وی تقریباً پنجاه سال پیش از وفات یعنی در سن جوانی این حاشیه را به رشتهٔ تحریر در آورده باشد که با توجّه به پختگی و استواری مطالب این حاشیه دور از ذهن به نظر می‌رسد[2].

ب ـ در برگهای میانی نسخهٔ مورد ذکر[3] حواشیی با عنوان «منه ﷺ» به چشم می‌خورد که منظور از آن، نویسندهٔ متن حاشیه می‌باشد. البته این حواشی در کنارهٔ برگها به همان خطّ متن کتاب بوده و در همان زمان کتابت اصل نسخه وارد شده و قطعاً شیروانی در سال ۱۰۴۳ هـ نه تنها به رحمت خدا نرفته بوده بلکه ریعان جوانی را سپری می‌کرده است.

---

۱. نک: الذریعه: ج ۶، ص ۱۲۲.

۲. همچنین نسخه‌ای به شمارهٔ ۱۰۵۵ در کتابخانه ملک موجود است، که تاریخ کتابت آن ۱۰۳۸ هـ می‌باشد.

۳. شمارهٔ این برگها در پانوشت متن حاشیهٔ مصحّح خواهد آمد.

۲ ـ در برگهای میانی نسخه‌ای از این حاشیه[۱] به شمارهٔ ۱۰٦۰٦ در کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی ﷺ که در سال ۱۱۱۰ هـ ق کتابت شده، و صفحاتی از آن توسط فرد فلسفه خوانده و صاحب‌نظری به نام «محمّد کاظم» باز خوانی شده و حواشیی بر آن نوشته، در چند موضع از متن حاشیه که لفظ «أقول» می‌آید، در هامش همان برگها و در اشاره به این لفظ، نام «میرزا جان» توسط همین محمّد کاظم تصریح و وارد شده است.

۳ ـ در برگ نخستین نسخه‌ای به شمارهٔ ۵۲۱۵ در کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی ﷺ ـکه مجموعه‌ای از چند کتاب مهم می‌باشد ـ فهرستی تنظیم شده و در ابتدای آن فهرست چنین آمده: حاشیهٔ مولی میرزا جان شیرازی[۲].

۴ ـ در نسخه‌ای دیگر به شمارهٔ ۱۷٦۸ دانشگاه تهران حواشی بسیاری از مؤلف با امضای صریح «منه» و نیز به امضای صریح «ملّا میرزا» آمده است[۳].

۵ ـ در تمام نسخه‌های مذکور حواشیی با امضای رمز «م،ن» وجود دارد که بی تردید حروف اوّل و آخر «میرزا جان» می‌باشد[۴].

۶ ـ در نسخهٔ شمارهٔ ۵۲۱۵ مرعشی ﷺ برگ «۳، ب» حاشیه‌ای از شیروانی با امضای صریح «ملّا میرزای شیروانی» آمده، در حالی که در تمام حواشیی که به مؤلف متن نسبت داده می‌شود رمز «منه ﷺ» وارد شده است، بنابراین شیروانی مؤلف نیست. همین مورد در نسخهٔ ۱۳۱۲۹ همین کتابخانه ملاحظه شد[۵].

۷ ـ در همین نسخهٔ ۵۲۱۵، حواشی مفصّلی از آقا رضی خوانساری وارد شده و در یکی از این حواشی در برگ «۱۲، ب» که بر جملهٔ: «و إلّا فبعد توجّهها إذا كان صورة شيء ...»، ثبت گردیده چنین آمده است: «قوله: فبعد توجّهها إذا كان صورة شيء، إلى آخره. قيل: أقول: فيه بحث، أما أوّلاً فلأنّ الكلام على ما وجّهه كان في

---

۱. همان. ۲. نک: تصویر «الف».
۳. نک: نسخه‌های خطی دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران با شماره‌های ۷۲۴، ۷۲۶، ۷۲۷ و ۷۲۹ با حواشی منه ﷫، ملّا میرزای شیروانی، آقا رضی سلمه اللّه، محمّد امین بن ملّا رحیم، ابوالقاسم موسوی و ابوالقاسم لاهیجی. ۴. نک: تصویر «ب».
۵. نک: تصویر «ج».

تخلف تصوّر التصوّر عن التصوّر و لا يدخل في هذا المقام بعدم تخلّف التصديق ـ ما ذكره ـ من أنّه يعلم أنّها حاصلة لنا، إنّما هو تخلّف التصديق انتهى. أقول: فساد ما ذكره بيّن ... و هذا مع كمال وضوحه قد التبس على الفاضل الشيرواني و علّق عليه حاشية طويلة لا يشتبه فسادها على من نظر فيها، فتدبّر» (آقا رضي ﷺ)[1].

حاشيه مذكور قطعاً این مهم را مشخص می‌سازد که ملّا میرزای شیروانی بر حاشیهٔ باغنوی حاشیه‌ای نوشته که مورد اعتراض و رد آقا رضی خوانساری قرار گرفته، از این رو نویسندهٔ خود حاشیهٔ مورد بحث میرزا جان باغنوی و نویسندهٔ حاشیهٔ حاشیه ملّا میرزای شیروانی می‌باشد. همچنین در تأیید، همین قول شیروانی «أقول: فیه بحث ... انتهی»، با امضای ملّا میرزای شیروانی در حاشیهٔ نسخهٔ شمارهٔ ۱۳۱۲۹ آمده است.

آقا رضی در حاشیه‌ای دیگر در همان نسخهٔ ۵۲۱۵ برگ «۱٦، ب» به حاشیهٔ ملّا میرزای شیروانی بر حاشیهٔ باغنوی اشاره کرده و آن را مورد حمله قرار می‌دهد و می‌گوید: «و هذا مع كمال وضوحه قد التبس على الفاضل الشيرواني، فعلّق عليه هذه العبارة، يعني: إنّ مفهوم الموجود الخارجي المقيّد بنفسه، أي المفروض، أنّه فرد لنفسه لا في الأعيان، و هو ظاهر و لا في الأذهان لامتناع كون الشيء موجوداً في الخارج في الذهن. هذا ظاهر العبارة ... و هذا أيضاً فاسد ... . و كلام هذا الفاضل لا ينطبق عليه، فتدبّر»[2].

همچنین در برگ «۳، ب» از قول آقا رضی چنین آمده است: «... و ما قيل من: أنّ الجزئيّات و الكليّات متساويتان في العلم الحضوري ... و بعد أحاطيك بما ذكر، تعرف فساد ما ذكره الفاضل الشرواني في حلّ كلام المحشّي في أصل الحاشية و حاشية الحاشية، و ما أورده من الإيرادين و منشأ الأوّل سوء فهمه لكلام المحشّي و منشأ الثاني ضبطه في التسوية التي ادّعاها كما بيّنا ...»[3].

در این عبارات منظور از «المحشّی» میرزا جان، و از «اصل الحاشیة» همین

۱. نک: تصویر «د».
۲. نک: تصویر «هـ».
۳. نک: تصویر «ج».

حاشیهٔ شرح حکمة العین مورد نظر، و از «حاشیة الحاشیة» حواشیی است که خود میرزا جان بر حاشیه‌اش نوشته، و در نسخه‌ها با رمز «منه» مشخص شده، و فاضل شیروانی کسی است که هم بر اصل حاشیهٔ باغنوی و هم بر حاشیهٔ حاشیهٔ وی حاشیه دارد و ایراد وارد می‌کند.

۸ ـ همانطور که پیشتر آمد، نسخهٔ ۵۲۱۵ دارای برگی است که فهرستی از کتابهایی را که در خود دارد معرّفی می‌نماید. در شمارهٔ سوّم این فهرست چنین آمده: «حاشیة أخری علی شرح حکمة العین»[۱]. با بررسی این نسخه و مقابله و تطابق عبارت آن با عباراتی که آقا رضی در حواشی از ملّا میرزای شیروانی نقل کرده است، این حقیقت روی نمود که این «حاشیة أخری» همان حاشیهٔ مدقّق شیروانی بر حاشیهٔ میرزا جان باغنوی است که در فهارسی چون فهرست کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی ﷫ از نویسنده‌ای مجهول و در فهرست مرکز احیای میراث اسلامی ـ از میرزا جان باغنوی شیرازی معرفی شده که بی تردید نادرست می‌باشد.

۹ ـ در متن حاشیه با عباراتی چون «حواشینا علی شرح الاشارات» و «حواشینا علی المحاکمات» بر می‌خوریم که نشان می‌دهد محشّی بر این کتابها حواشی مجزّایی داشته است. با بررسی آثار فاضل شیروانی به چنین آثاری بر نخوردم ولی در عوض هر دوی این آثار از بهترین حاشیه‌های میرزا جان باغنوی است که اتفاقاً نسخه‌های بسیار خوبی هم دارند: «حاشیة شرح الاشارات، شمارهٔ ۸۹۹۰ کتابخانهٔ حضرت آیت اللّه مرعشی ﷫» و «حاشیة المحاکمات» شمارهٔ ۳۹۹۸ کتابخانهٔ چستربیتی دبلین که در فهرست خطی کتب عربی مرحوم آربری به شمارهٔ ۸۴/٤ معرفی شده و خوشبختانه عکسی از آن نسخهٔ نفیس ـ که در سال ۹۹۱ هـ در شیراز و در زمان حیات مؤلف با نسخهٔ خط خود باغنوی مقابله شده است ـ در کتابخانهٔ مرحوم مرعشی نجفی در قم به شمارهٔ ۱۷٦ موجود است[۲].

---

۱. نک: تصویر الف.

۲. در فهرست نسخه‌های عکسی کتابخانه مرحوم مرعشی: ج ۱، ص ۱۵۸ ـ ۱۵۹، در معرفی این نسخه چنین آمده است: کتاب الاشارات و التنبیهات شیخ الرئیس ابن سینا را خواجه نصیر الدین طوسی شرح نموده و آن را حل مشکلات الاشارات نامیده است. خواجه در شرح

زندگی و آثار باغنوی

همانگونه که گذشت این حاشیه اثر ملّا حبیب اللّه باغنوی شیرازی معروف به ملّا میرزا جان و فاضل باغنوی از حکمای قرن دهم هجری و متوفای ۹۹٤ هـ ق می‌باشد. وی از شاگردان خواجه جمال الدین محمود بن یعقوب شیرازی و از همدرسان ملّا عبداللّه شوشتری و ملّا عبداللّه یزدی صاحب تهذیب المنطق به شمار می‌رود. در اکثر علوم زمان خویش به ویژه حکمت و منطق تبحّر داشت و پشتکار و تلاش فوق العاده‌ای در کسب علوم و معارف داشته است به طوری که از آغاز شب تا بامداد بیدار می‌ماند و مشغول تحقیق و تألیف می‌شد، از این رو به بیماری مثانه مبتلا گشت و سالهای پایانی حیات خویش را با درد و رنج به پایان برد و در شهر شیراز به دیار باقی شتافت[1].

در تذکره‌ها وکتابهای تاریخ همروزگارش، وی را پیرو اشعریان، و شافعی و یا حنفی مذهب شناسانده‌اند، وگویا کتابی هم در علمِ کلام به رشتهٔ تحریر در آورده

خود، در صدد جواب به اعتراضات و اشکالاتی بر آمده که امام فخر رازی در شرح خود بر اشارات ابن‌سینا ایراد نموده است، سپس محمد بن محمد معروف به قطب‌الدین رازی متوفی ۷۶۶ هـ، کتاب المحاکمات را در محاکمه بین شرح خواجه نصیر و امام فخر رازی تصنیف کرده است (کشف الظنون: ۱/۹۰ ـ ریحانة الادب: ۴/۴۶۷ ـ الذریعه: ۲۰/۱۳۲). کتاب محاکمات قطب الدین رازی را شرح الشرح هم می‌گویند. نسخهٔ حاضر، حاشیهٔ میرزا جان شیرازی است بر کتاب محاکمات = شرح الشرح قطب الدین رازی.

آغاز، افتاده: ... قال المحشّي: و الأصل مقدمة كلية يصلح إلى آخره. أقول: الفرع مضائف للأصل ... .

انجام: هذا ما تيسّر لي في نقد شرح الشرح و بيان ما وقع فيه من الجرح ... هو أفضل الأنام و اله الكرام.

مشخصات نسخه: نستعلیق، قرن دهم هجری، در حاشیه تصحیح شده و دارای حواشی با نشانه «منه مد ظله العالی» و «منه رحمه‌الله» در سال ۹۹۱ هـ در شیراز در زمان حیات مؤلف با نسخهٔ خط مصنف مقابله شده است، روی برگ عنوان تملک شیخ علی بن عبد الوهاب جیلانی دیده می‌شود، ۱۹۳ برگ، ۲۴ سطر.

۱. دربارهٔ زندگانی باغنوی نک: الکنی و الالقاب: ج ۳، ص ۲۲۱ ـ فرهنگ بزرگ اسلام و ایران: ص ۱۳۹ ـ لغت نامهٔ دهخدا: ج ۶، ص ۸۶۶۵ ـ الذریعه: ج ۶، ص ۱۰ ـ الاعلام: ج ۲، ص ۱۷۲.

است[1].

اکثر آثار و تألیفات وی بنا بر مقتضیات علمی آن دوران به صورت حاشیه، تعلیقه و شرح بر کتابهای مهمی است که در زمان او مطرح و مورد نقد و نظر بوده‌اند. بعضی آثار مهمّ وی و نسخه‌های موجود آنها بدین شرح است:

۱ ـ حاشیه بر حاشیهٔ قدیم دوانی بر شرح جدید تجرید

آغاز: قال المصنّف: أمّا بعد حمد للّه واجب الوجود على نعمائه، أقول: لعلّ ترك الموصوف هاهنا إيماء إلى ... .

انجام: و الثاني من مكان منخفض جدّاً في مسافتين أن يكون الحركة في الأوّل أشدّ من الحركة في الثاني، تمّ.

بعضی نسخه‌ها: مرعشی: ۸۲۹۲، ۹۷۳٦ ـ مجلس: ۱۷٤۲، ۱۷٤۳، ۱۷٤٤، ٤٤۱۲ ـ مشهد رضوی: ٤٦۹، ۹٤ ـ شهید مطهری: ۱۲٦۲ ـ دانشگاه تهران: ۳۷۱، ۱۹٦٦، ۷۰۰۷/۱.

۲ ـ حاشیه بر اثبات الواجب قدیم دوانی

آغاز: جلّ جلالك يا واجب الوجود، و عمّ نوالك يا صاحب الافضال و الجود ...

انجام: و أن يكون موجوداً فيه بصورته المطابقة لها ... و على آله و أصحابه الكرام صلاة دائمة بدوام الشمس على صفحات الأيّام.

بعضی نسخه‌ها: مرکز دار احیاء قم: ۸۳/۳ ـ مجلس: ٦/ ٤۰۰۱ ـ مرعشی: ۹۷۰۹/۳ ـ ۹۸۹۹/۳ ـ دانشگاه: ۳۰۳/۳.

۳ ـ حاشیه بر اثبات الواجب (که یک بار دیگر این حاشیه را بر اثبات الواجب قدیم دوانی نوشته است).

آغاز: و به نستعين، قال المصنّف ﷺ: اعلم، البراهين المؤدية إلى هذا المطلوب ...

انجام: لو سلّم من القدح و لا يقدح في منع المصنّف و لا يلزم منه استدراك.

بعضی نسخه‌ها: دانشگاه: ۳٥٤.

---

۱. نک: بیان اعلی المطالب و ارفع المآرب، که وی در علم کلام نگاشته، و نسخه هایی از آن در دست می‌باشد.

۴ ـ حاشیه بر حاشیهٔ شرح مطالع (که از اوّل کتاب تا مبحث شبهۀ مجهول مطلق، حاشیه بر حاشیهٔ میر سیّد شریف می‌باشد).

آغاز: بسمله؛ لما كان الجميل متناولاً للانعام، إلى آخره. أراد بتناول الجميل ...

انجام: مثل هذا يرد على قوله، و هو مدفوع بقيد الإطلاق أيضاً. تمّ الحاشية الشريفيّة.

بعضی نسخه‌ها: مشهد رضوی: ۹۹۳ ـ مرعشی: ٦٥٩٨/٢، ٩٥٤٣/٣، ١١٠٥، ١١٤٩.

۵ ـ حاشیه بر شرح مطالع

آغاز: بسمله، قوله: من معنى القضيّة. معنى القضيّة ما يحتمل الصدق و الكذب ...

انجام: ... و كان تبصرة فالجارية فبصره، و اللّه اعلم.

بعضی نسخه‌ها: مشهد رضوی: ۹۹۲.

۶ ـ حاشیه بر شرح جدید تجرید (حاشیه‌ای است بر مقصد دوم شرح تجرید؛ جواهر و اعراض).

آغاز: قال المصنّف: و فيه فصول؛ الأوّل في الجواهر. أقول: أي ...

انجام: هذا مبني على تميز تلك الأجزاء بحسب نفس بعضها عن بعض.

بعضی نسخه‌ها: مشهد رضوی: ٩٠١٢، ١٢١٠ ـ تهران: ٣١١، ١١١٤، ٦٦٩٥، ٦٧٤٣/٢ ـ مطهری: ٦٣٨٧، ٦٣٢٤، ١٣٦٦.

۷ ـ حاشیه بر محاکمات (که این حاشیه را در سال ۹۷۸ هـ بر محاکمات قطب الدین رازی (م ٧٦٦ هـ) نوشته است).

آغاز: بسمله؛ قال المحاكم: بل يكفي في إثباته امّا مجرّد ملاحظة ...

انجام: هذا ما تيسّر في نقد شرح الشرح ... ما أفيض فيها من التدقيق، و الحمد للّه على الإتمام.

بعضی نسخه‌ها: دائرة المعارف: ٤٠٠ ـ مشهد رضوی: ٣٤ ـ دانشگاه: ٦٤٣٩، ٧٢٤٨ ـ مجلس: ١٧٩٢، ١٧٩٣ ـ مرعشی: ٨٩٩٠.

۸ ـ حاشیه بر شرح مواقف (حاشیه بر شرح میر سیّد شریف بر مواقف می‌باشد).

آغاز: بسمله؛ فعلى هذا لا يكون، إلى آخره. امّا لا فلأنّ الظاهر المتبادر من ...
انجام: و اللّه أعلم بحقيقة الحال و المقال.
بعضى نسخه‌ها: دانشگاه: ۱۸٦۸/۳.
۹ ـ مغالطات (مشتمل بر يک مقدّمه و دو باب و يک تکمله).
آغاز: بسمله؛ الحمد للّه، للّه خالق الأشياء و الصلاة على نبيّه المعصوم ...
انجام: أن يكون هذا على سبيل الاتّفاق، و حينئذ لا ينعكس بعكس النـقيض، تمّت الرسالة.
بعضى نسخه‌ها: مشهد رضوى: ۱۱۲٦ ـ مرعشى: ۱۰۲۰۷.
۱۰ ـ حاشيه بر شرح مختصر المنتهى (حاشيه‌اى تحقيق بر شرح عضد الدين ايجى (م ۷۵٦ هـ) بر *مختصر المنتهى* از ابن حاجب (م ٦٤٦ هـ) است. برخى اين حاشيه را به نام ردود و نقود نيز خوانده‌اند).
آغاز: بسمله؛ قوله: من لطف اللّه تعالى أحداث الموضوعات اللغويّة ...
انجام: الحمد للّه على الاصباح بعد الظلّام المحوج إلى المصباح، و نرجو الانتظام به في سلك دعاء الطلبة في الصباح و الرواح، تمّت.
بعضى نسخه‌ها: مرعشى: ۷۲۵، ٦۹۷۹ ـ دانشگـاه: ٦۲۱۰، ٦۲۷۹، ۷۳۲۰ ـ الهيّات مشهد: ۱۳.

حاشيهٔ شرح حکمة العين

حاشيه‌اى است كه باغنوى تنها بر بخش امور عامّهٔ شرح حکمة العين نوشته و ظاهراً ديگر اقدام به حاشيه نويسى بر ديگر بخشهاى شرح ميرک بخارايى نكرده. محشّى در ابتداى هر بحثى كه وارد مى‌شود با «قال الشارح» به شرحِ ميرک، شارح حکمة العين، با «قوله ﷺ» به حاشيهٔ مير سيّد شريف جرجانى كه بر شرح فـوق الذكر نگاشته، با «قيل» و گاه «قيل: أقول» به حاشيهٔ قاضى زادهٔ رومى، و با «أقول» به گفته‌ها و نظريات خود كه حاشيه‌اش را تشكيل مى‌دهد، اشاره مى‌نمـايد. و در برخى مواقع با «قال المصنّف» به خود كتاب حكـمة العـين و نـويسندهٔ آن كـاتبى قزوينى نيز ارجاع مى‌دهد.

در این میان حواشی قاضی زادهٔ رومی ـ که باغنوی از آنها به «الحـواشي التي علّقها بعض المتأخّرين» یاد می‌کند[1] ـ منحصر به فرد و شایستهٔ توجّه بـیشتری می‌باشد چرا که تقریباً آثار فلسفی وی و حواشی مهمی که بر کتب فلسفی و کلامی زمان خود نوشته گمنام بوده و مورد بی توجّهی اصحاب این حوزهٔ معرفتی قـرار گرفته است. و تقریباً در هیچ فهرستی از نسخ خطّی داخل و خارج ـ آنجا که ذکری از حاشیهٔ شرح حکمة العین باغنوی مـی‌شود ـ هـیچ نـام و نشـانی از حـواشی قاضی‌زاده و اینکه این «قیل» به چه کسی بر می‌گردد، نیامده است[2].

نام کامل وی احمد بن قاضی محمود خوارزمی ملقّب به شمس الدین و معروف به قاضی زاده می‌باشد که از اکابر و سر آمدان ادب و حکمت و کلام و ریاضیات به شمار می‌رفته و از علمای عامّه در مغرب اسلامی (استانبول) بوده است. البته وی را نباید با موسی بن قاضی ملّا محمود رومی معروف به قـاضی زاده، صـاحب شـرح جدید التأسیس و نویسندهٔ شرح ملخص و همکار الغ بیگ صاحب زیج اشتباه گرفت. وی در سالهای ۹٦۳ هـ ۹۷۱ هـ و ۹۷٤ هـ به ترتیب قضاوت شهرهای حلب، استانبول و عسکر روم ایلی را بر عهده داشته و کرسی درس در دارالحدیث را نیز دارا بوده است. وی همچنین در سال ۹۸۳ هـ به صدارت روم ایلی نامزد شد و در سال ۹۸۵ هـ مفتی رسمی آن بلاد گردید و سرانجام به سال ۹۸۸ هـ درگذشت[3].

آثار ذیل از تألیفات اوست: ۱ ـ حاشیهٔ اثبات الواجب دوانی، ۲ ـ حاشیهٔ الهیّات شرح تجرید، ۳ ـ حاشیهٔ تفسیر قاضی بیضاوی، ٤ ـ حاشیهٔ شرح حکمة العین، ۵ ـ حاشیهٔ شرح مفتاح، ٦ ـ حاشیهٔ شرح تلویح، ۷ ـ شرح مواقف ایجی، ۸ ـ شرح هدایه، ۹ ـ نتایج

۱. همین کتاب ص ۱۵۴.

۲. مصحّح با بررسی نسخه‌های حاشیهٔ شرح حکمة العین به نسخه‌ای در کـتابخانه آیت اللّـه مرعشی نجفی ﷺ به شمارهٔ ۱۰۶۰۶ دست یافت که در برگهای میانی آن، محشّی فاضلی به نام محمّد کاظم بعضی مراجع ضمایر را در حاشیه‌ها یادآوری کرده و در بعضی برگها زیر فعل «أقول» در «قیل: أقول» نام قاضی زاده را متذکر شده بود. همچنین در این نسخه حواشیی با امضای «قاضی زاده» به چشم می‌خورد که مصحّح تمام آنها را در پانوشتهای متن حاشیه آورده است.

۳. باغنوی در حاشیهٔ خویش بعد از نـقل کـلام قـاضی زاده رومـی، جمـلهٔ دعـایی «ﷺ» را می‌آورد.

الأفكار في کشف الرموز و الأسرار (در فقه حنفی)[1].

قاضی زاده در حواشی خود بر شرح حکمة العین که نمودِ توجّه خاصّ وی به فلسفهٔ مشاء و علاقه و تمایل ویژه به شیخ الرئیس می‌باشد، نه تنها احاطهٔ خود بر حکمة العین و شروح را به رخ می‌کشد بلکه حواشی سیّدشریف جرجانی را هم مورد بحث و نقد و نظر قرار می‌دهد. و فاضل باغنوی نیز با هنرمندی مباحث وی را در طی و پی اقوال مبارکشاه و میر سید شریف جای داده و پس از آنکه افکار این سه متفکر را کنار هم قرار می‌دهد و ضعف و قوّتهای هر یک را به خوبی آشکار می‌نماید، خود وارد صحنه شده و به داوری و نیز اظهار نظر دربارهٔ گفته‌های آنان می‌پردازد[2].

باغنوی در جای جای حاشیهٔ خویش، از افرادی با عناوین «الأستاذ أفاد اللّه أیّام افاداته»، «السیّد أسکنه اللّه في صدر الجنان»، «بعض المحقّقین»، «أفضل المحقّقین» و «المحقّق الشریف» نام برده و از آنان نقل قول کرده و نظراتشان را نیز در بحث داخل می‌کند و در مسیر رویایی با هر یک از آنان، به ردّ و تردید پرداخته، سپس نظر خود را ابراز می‌دارد.

مصحّح با پیگیری دیگر آثار باغنوی و کسانی که در آن زمان بر وی اثر داشته‌اند احتمال می‌دهد که منظور محشّی از «الأستاذ» همانا خواجه جمال الدین محمود بن یعقوب حنفی شیرازی بوده باشد که در انتقال افکار و نظریات جلال‌الدین دوانی به باغنوی سهم به سزایی داشته است[3] چرا که وی شاگرد و جانشین دوانی در کرسی تدریس به شمار می‌رود. از طرفی خواجه متوفای ۹۹۰ هجری است یعنی چهار سال پیش از شاگردش میرزا جان، از این رو جملهٔ دعایی باغنوی یعنی «أدام اللّه أیّام افاداته» که پس از ذکر نام استادش می‌آورد می‌تواند

---

۱. نک: ریحانة الأدب: ج ۳، ص ۴۰۸ ـ ۴۰۹.

۲. در بیشتر موارد، باغنوی در صدد ردّ نظریات و مختار قاضی‌زادهٔ رومی می‌باشد.

۳. این مطلب در خود حاشیهٔ باغنوی و عبارات وی در آن به راحتی قابل اثبات است. برای نمونه در صفحهٔ ۱۴۷ همین حاشیه، بعد از بحث مستوفایی که توسّط محشّی مطرح شده، چنین آمده: « ... ثمّ قد ذکر هذا الوجه الشارح الجدید للتجرید و قد فصّله الأستاذ هناك و أورد علیه ایراداً و نحن أجبنا عنه هناك، فإن أردت الاطّلاع علیه فارجع إلی تعلیقاتنا علیها».

نشان دهندهٔ کهولت سنّ استاد و در عین حال ادامهٔ افاضهٔ معارف از سوی وی به شاگردش باشد[۱].

خواجه جمال‌الدین دارای آثار متعدّد فلسفی است که از آن جمله می‌توان به حاشیهٔ حاشیة الدواني القديمة على شرح التجريد اشاره کرد، که با عناوین «قوله ـ قوله» مطالب دوانی را توضیح داده و گفته‌های میر سیّد شریف جرجانی را هم بازگو کرده و مورد نقد وردّ قرار می‌دهد[۲].

همچنین در نسخه ۱۰۶۰۶ مرعشی ﷺ در برگهای میانی تحت عبارت «سیّد أسكنه اللّه في صدر الجنان» کلمهٔ سیّد صدر چند بار تکرار شده است که به قطع سیّد صدر الدین دشتکی شیرازی است[۳]. در مواضعی دیگر از حاشیه نیز به سیّد سند اشاره رفته است و به ترتیب منظور از «بعض المحقّقين»، «افضل المحقّقين»[۴] و «المحقّق الشريف»، علّامه جلال الدین دوانی، خواجه نصیر الدین طوسی و سیّد شریف جرجانی می‌باشد.

باغنوی در بسیاری از مواضع حاشیه، از آثار شیخ الرئیس چون الهيّات شفاء و اشارات، المباحث المشرقیهٔ امام فخر، و تجريد الاعتقاد و شروح قوشجی و دوانی بر آن نیز نقل قول نموده است و از مباحث اختلافی در میان آنها سرسری نمی‌گذرد و به مقایسهٔ دیدگاهها و اظهار نظر می‌پردازد.

شوربختانه، عدم اهتمام به تصحیح و نشر منقح و انتقادی آثار کسانی چون دشتکیها، دوانی، میر سیّد شریف، قوشجی و جمال الدین محمود شیرازی، ارائه تحقیق دقیق و در خور دربارهٔ بزرگانی چون میرزا جان باغنوی که وارث معارف پیشینیان خود هستند را بسیار دشوار ساخته است. با این حال، مصحّح این خیال را در سر پروراند که شاید بتواند تمام کتابهای مورد استناد محشّی، که بیشترشان تا به امروز به صورت خطّی در کتابخانه‌ها باقی‌ست را در ظرفی محدود مورد بررسی

۱. از این نکته می‌توان پی برد که حاشیهٔ مذبور قطعاً پیش از ۹۹۰ هـ نوشته شده است.
۲. نک: نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۵۵۹۶ کتابخانهٔ مرعشی ﷺ.
۳. شمارهٔ این برگه‌ها در پاورقی متن مصحّح خواهد آمد.
۴. باغنوی از خواجه نصیرالدین با عناوینی جون «المحقّق» و «المحقّق الطوسی» نیز یاد می‌کند.

قرار دهد و مدّتی هم بر این امر همّت گماشت ولی:

خـــیال حـــوصلهٔ بحـر مـی‌پزد هـیهات

چه هاست در سر این قطرهٔ محال اندیش

بعضی از آن آثار از این قرارند: حاشیة القـوشجی عـلی التـجرید و حـاشیهٔ شـرح التجرید القدیم از میر سیّد شریف، حاشیهٔ تنویر المطالع و حاشیهٔ شرح التجرید الجدید و حاشیة شرح میرك علی حکمة العین از صدر الدین دشتکی شیرازی، و حاشیهٔ اثبات الواجب القدیم و حاشیة حاشیة الشریف علی شرح المطالع از باغنوی شیرازی، حاشیهٔ اثبات الواجب الجدید دوانی و خلق الأعمال از خواجه جمال الدین محمود شیرازی.

تاریخ نگارش حاشیه

از قرائن موجود در حاشیه می‌توان به این نکته مهم اشـارت کـرد کـه تـاریخ نگارش حاشیه توسط فاضل باغنوی قطعاً در دههٔ پایانی عمر وی صورت گرفته است. قرائن و شواهد مورد استناد بدین شرح است:

الف ـ تاریخ وفات باغنوی سال ٩٩٤ هـ . ق است.

ب ـ تاریخ وفات استاد باغنوی که از وی در چند جا از حاشیه نقل قول شده است، ٩٩٠ هـ . ق است.

ج ـ باغنوی از استاد خویش، خواجه جمال الدین شیرازی با جمله دعایی «أدام اللّه ایّام افاداته» یاد می‌کند.

د ـ باغنوی از قاضی‌زادهٔ رومی، متوفای ٩٨٨ هـ . با عنوان «بعض المتأخرین» و نیز با جملهٔ دعایی «ﷺ» در یک جا از حاشیهٔ فوق یاد می‌کند.

هـ ـ محشّی در چند موضع از حاشیه از اثر دیگر خود با نام حاشیة علی المحاکمات نقل می‌نماید که تحقیقاً اثر فوق الذکر در نیمهٔ دوّم دههٔ هشتاد قرن دهم (٩٨٠ هـ) نوشته شده است.

از موارد فوق می‌توان پی برد که تاریخ نگارش حاشیه ما بین سالهای ٩٨٨ هـ (تاریخ وفات قاضی‌زادهٔ رومی) و ٩٩٤ هـ (تاریخ وفات بـاغنوی) و یـا ٩٩٠ هـ (تاریخ وفات خواجه جمال الدین شیرازی) بوده است، یعنی در شش سال پـایانی

حیات مؤلف.

روش تحشیه و اختیارات باغنوی

روش کار میرزا جان باغنوی در نوشتن حاشیه بر کتابهای فلسفی و کلامی و از آن جمله همین حاشیهٔ شرح حکمة العین بر این منوال قرار گرفته که وقتی قاعده و مسأله‌ای مطرح می‌شود، عمده نظریات و اشارات فلاسفه و متکلمان که مبنا و اساس قواعد بعدی در آن حوزهٔ فکری گردیده است را به صورتی جهت دار و هدفمند در کنار یکدیگر و یا از پس هم به میان می‌کشد و بدین ترتیب ضعف و قوت هر نظریه و قاعده‌ای را در تقابل نظریه و قاعدهٔ دیگر به رخ می‌کشد. همین مشخّصه سبب شده تا زیربنا و پشتوانهٔ بسیاری از تفکرات مهم فلسفی ـ کلامی مشخص و راه و روشی نو ارائه شود.

اگرچه نمی‌توان گفت که فاضل باغنوی یک نظریه پرداز و صاحب مکتب در سطح چهره‌های درخشانی چون ملاصدرای شیرازی بوده و نوآوری‌های وی قابل قیاس با نظریه پرداز حکمت متعالیه است، ولی روش کار وی در نوع خود کم نظیر و سرمشقی برای متفکران بعدی در این حوزهٔ معرفتی می‌باشد. سؤال و جواب و ردّ و ایرادات و شرح و حواشی متقابل سید سند (صدرالدین دشتکی) و ملا جلال الدین دوانی و بعدها حواشی و شروح مفصّل غیاث الدین منصور دشتکی در دفاع از نظریات پدر و در ردّ گفته‌های دوانی و بطلان آنها و نیز پاسخگویی خواجه جمال الدین شیرازی در دفاع از دوانی و ردّ بر دشتکیها و تفاسیر و برداشتهای قاضی زاده رومی از فلسفهٔ مشاء و ردّیات وی بر شروح غیاث الدین دشتکی و همچنین تضاربِ آرای وی با خواجه جمال الدین، فضایی را پیش روی باغنوی گشوده تا در موضعی بالاتر به گونه‌ای همه جانبه به این سیر و فراز و فرود تفکر در حوزهٔ فلسفه و کلام بنگرد و مباحث مطروحه را مورد نقد و نظر و تأیید و ردّ و تبیین قرار دهد.

فاضل باغنوی در فضای فلسفهٔ مشاء تنفس می‌کند وگرچه با فلسفهٔ اشراقِ سهروردی نیز آشنایی داشته ـ چنانکه از وی در همین حاشیهٔ شرح حکمة العین با عنوان «الشیخ المقتول» یاد کرده است ـ ولی شرح و بسط و تأیید وی از مواضع

مشائین و به خصوص شیخ الرئیس در شفا و اشارات و ارجاع مکرر وی به شروح امام فخر رازی و خواجه طوسی و تأثیرپذیریِ وی از این شروح و به خصوص شرح فخر نشان دهندهٔ این مهم است که حداقل فلسفهٔ نور سهروردی برای او جنبهٔ اقناعی نداشته است.

باغنوی به هیچ عنوان در این کتاب و به خصوص در حاشیه‌اش بر محاکمات از مبانی فلسفهٔ مشاء عدول نکرده و در صدد تثبیت مبانی اشعریون و دفاع عقلی از مباحث کلامی آنها نیست و ستایش و دفاع وی از فخر رازی و شرح وی از اشارات ـ با روشی که باغنوی داشته است ـ مؤید این امر نیست و نباید کار وی را با حاشیهٔ تجرید قوشچی قیاس کرد.

هدف میرزا جان از طرح نظریات اشاعره و نیز دفاع از فخر در همان مسیر روشن شدنِ جبههٔ حق و رو در رو نمودنِ تفکرات مختلف است نه آن چنان که مصحح محترم الالهیات من المحاکمات بین شرحی الاشارات گفته است: «ان حاشیة الباغنوی علی المحاکمات هی عبارة عن هوامش اُلّفت ـ کما هو الحال بالنسبة الی حاشیته الاخری علی شرح القوشجی للتجرید ـ بهدف تثبیت مبانی الاشعریة والدفاع العقلی عن طروحاتهم الکلامیة. ومن الواضح جدّاً أنه علی رغم من أن مؤلَّف الباغنوی أکثر تهذیباً وانسجاماً الا انه لم یستطع ابداً فی مجال بیان عقائد الاشاعرة أن یأخذ الی جانب سابق، ای تقریر الفخر الرازی علی الاشارت.»

البته این مصحح گرامی در مواضع دیگر نیز به قضاوتهایی غیر قابل قبول دست یازیده. ایشان بدنبال نقل قول چند سند ضعیف و نامعتبر از کتب تذکره که میزانی برای قبول و رد علمی نیستند باغنوی را محکوم به انتحال آثار دیگران کرده[1]: «... اخلاقه الذمیمة فی الانتحال عن الآخرین مثل غیاث الدین منصور بن صدر الدین دشتکی....» که البته با این که در حاشیهٔ شرح حکمة العین از دشتکیها نقل قول فراوان شده و نظریات آنها مورد مداقّه قرار گرفته ولی چیزی با عنوان انتحال دیده

---

۱. ناگفته نماند که پیشتر، صاحب روضات نیز باغنوی را متّهم به انتحال آثار میرغیاث الدین منصور دشتکی کرده است؛ نک: روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۷۹.

نمی‌شود!

میرزا جان باغنوی در مواردی چون اشتراک معنوی وجود، تشکیک وجود، صور مرتسمهٔ علم خدا، و غایت نداشتن خالق متعال، که بعدها توسط شارحان مکتب اصفهان و به خصوص آقا حسین خوانساری مورد مناقشهٔ جدی و ردّ قرار گرفت، بر همان سیاق فارابی، بوعلی و ابن رشد گام برمی‌دارد و در تحکیم مواضع فلسفهٔ مشاء می‌کوشد، اگرچه گهگاه با ذکر بعضی مختارات متکّلمین، آنها را یکسر مردود نمی‌داند چونان در مبحث امتناع اعادهٔ معدوم.

همچنین در پایبندی وی به مبانی مشاء، قول به تشکیک در وجود را پس از بیان «ان الوجود لما كان مقولاً بالتشكيك على افراده كان عرضياً لها... فلا يتحد الوجودان في الماهية النوعية» چنین تقریر می‌نماید: «... ما سيجىء من دليل كون الوجود مقولاً بالتشكيك بالقياس الى الموجودات لا كون الوجود مقولاً بالتشكيك بالنسبة الى الوجودات، فإن كون الوجود مختلف الحصول بالقياس الى العلة والمعلول يقتضى أن صدق الموجود على العلة متقدم على صدقه على المعلول، فيقال صارت العلة موجودة، فصار المعلول موجوداً، ولا يقتضى أن صدق الموجود على وجودهما بالتفاوت بالتقدم حتى يقال صار وجود العلة وجوداً وصار وجود المعلول وجوداً.»

ناگفته نماند که تأثیرپذیری میرزا جان باغنون از استادش خواجه جمال الدین محمود بن یعقوب شیرازی و به واسطهٔ وی از دوانی در بعضی مباحث چون مبحث علت و معلول و اینکه معلول وجهی از وجوه یا شأنی از شؤون علت است انکارناپذیر است.

حاشیه نویسانِ شرح حکمة العین

۱ ـ حاشیه هایی با رمزهای «منه ﷺ» و «م. ن» که منظور خود میرزا جان باغنوی شیرازی است.

۲ ـ ملّا کمال که از وی دو حاشیهٔ ناقص آمده است، و مصحّح شرح حالی از وی نیافت.

۳ ـ محمّد کاظم که حواشی مختصر امّا مفیدی را بر نسخهٔ شمارهٔ ١٠٦٠٦ نوشته است، و مصحّح شرح حالی از وی نیافت.

۴ ـ میرداماد استر آبادی که از وی شش حاشیه نقل شده است با امضای رمز «م. قر» که منظور «میر محمّد باقر» می‌باشد.

۵ ـ آقا حسین خوانساری که همهٔ حواشی مفصّل وی در نسخهٔ شمارهٔ ۵۲۱۵ تصحیح، و در پانوشتها آورده شده است.

۶ ـ آقا رضی خوانساری که از وی نیز در نسخه ۵۲۱۵ حواشی مفصّلی آمده، که مصحّح همه آنها را در پانوشتها آورده است. ویژگی حواشی آقا رضی در این است که وی هم به حاشیهٔ ملّا میرزا جان باغنوی نظر داشته و هم به حاشیهٔ میرزای شیروانی بر حاشیهٔ باغنوی[1].

۷ ـ قاضی زادهٔ رومی که چند حاشیه از وی در نسخهٔ ١٠٦٠٦ نقل شده است.

روش تصحیح و نسخه‌های اساس

مصحّح پس از بررسی نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های مختلف، سه نسخه را در کتابخانهٔ حضرت آیت اللّه مرعشی ﷺ بر نسخه‌های دیگر ترجیح داد، و آنها را اساس تصحیح متن برگزید:

الف ـ نسخهٔ خطّی به شمارهٔ ۱۳۱۲۹، ۱۰۸ برگ، نستعلیق متوسط، تاریخ

---

۱. حواشی آقا حسین و آقا رضی در هیچیک از آثار آنان یافت نشد، و از این حیث این حواشی بر حاشیهٔ باغنوی، منحصر به فرد و در خور توجّه‌اند.

کتابت: ۱۰۴۳ هـ ق در مدرسهٔ خانیهٔ شیراز، کاتب: شرف الدین علی مازندرانی (که در پانوشتها با رمز «م» آمده است).

ب ـ نسخه خطّی به شمارهٔ ۱۰۶۰۶، ۱٤۰ برگ، نسخ معمولی، تاریخ کتابت: ۱۱۱۰ هـ ق، کاتب: محمد بن عبدالکریم الخوسفی (که در پانوشتها با رمز «ج» آمده است).

ج ـ نسخه خطّی به شمارهٔ ۵۲۱۵، ۱٤٦ برگ، نسخ خوش، تاریخ کتابت: قرن ۱۲ هـ ق، کاتب: رحیم علی بن برگ علی (که در پانوشتها با رمز «ش» آمده است).

حاشیه میرزا جان، از ابتدا تا جایی که مصحّح عهده دار تحقیق آن بوده[1]، با هر سه نسخهٔ مزبور مقابله و تصحیح شد. همچنین حواشی میر سیّد شریف ـ اگر چه در ۱۹۰۱ میلادی در قازان چاپ سربی شده است[2][3] ـ با نسخهٔ خطّی شمارهٔ ٦۰۹۹ کتابخانهٔ مرعشی ﷺ بازبینی شد تا احیاناً خطایی روی ندهد.

تمام اختلاف نسخه‌ها به جز مواردی که غلطهای املایی بوده، و مصحّح آنها را به املای درست در آورده، در پانوشتها با همان حروف رمز، مشخص گردیده است.

نسخه‌های حاشیهٔ شرح حکمة العین در کتابخانه‌های ایران[4]

۱ ـ نسخه‌های دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران:

---

۱. بحث اوّل از مقالهٔ اوّل امور عامّه (مبحث الوجود).

۲. در فهرست نسخه‌های خطّی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۷۶۸، در معرفی حاشیهٔ شرح حکمة العین باغنوی چنین آمده است: «شرح مبارکشاه بر حکمة العین به ضمیمهٔ حواشی میر سیّد شریف و میرزا جان باغنوی در پترزبورگ روسیه به سال ۱۹۵۲ (؟) چاپ شده است». مصحّح با بررسی آن چاپ (که به سختی به دست رسید) دریافت که حواشیی که از میرزا جان در آن چاپ آمده از تعداد انگشتان یک دست کمتر است، آن هم در دو یا سه خطّ. و معرفی اینگونهٔ این چاپ که حواشی میر سیّد شریف را مفصّلاً آورده، درست نیست.

۳. نک: تصویر «و» و «ز».

۴. فراوانی نسخه‌های حاشیه باغنوی می‌تواند حاکی از این مهم باشد که این حاشیه کتاب درسی در مراکز علمی بوده است.

الف ـ ش ۷۲٤، ١٤٤ برگ، ۱۲۱۰ هـ با حواشی «منه ﷺ» و «ملا میرزای شیروانی».

ب ـ ش ۷۲٦، ۱۷۸ برگ، سدهٔ ۱۱ هـ با حواشی «منه ﷺ» و «ملا میرزای شیروانی».

ج ـ ش ۷۲۷، ۱۷۸ برگ، سدهٔ ۱۰ و ۱۱ هـ با حواشی «منه ﷺ» و «ملّا میرزای شیروانی»

د ـ ش ۷۸۹، ١١٤ برگ، با حواشی «ع. ب ﷺ»، «ملّا میرزای شیروانی»، لمحرّره عفی عنه»، «لمحرره ابوالقاسم موسوی»، «و آقا رضی سلّمه اللّه».

۲ ـ نسخه‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران:

الف ـ ش ۱۵۰۸، ۱۹۱ برگ، سدهٔ ۱۲ هـ (نک: ج ۸ فهرست).

ب ـ ش ۲۷۸۷/۲، ۸۰ برگ، سدهٔ ۱۱ هـ (نک: ج ۱۰ فهرست)

ج ـ ش ۱۵۱۱، ۱۷۹ برگ، (نک: ج ۸ فهرست).

۳ ـ نسخه‌های کتابخانهٔ ملی ملک:

الف ـ ش ۱۰۵۵، ۱۲۸ برگ، صفر ۱۰۳۸ هـ (نک: ج ٤ فهرست).

ب ـ ش ۲۸۵۵، ٦۰ برگ، ۱۲۲۲ هـ

ج ـ ش ۵۸۰۵، ١٤٠ برگ، سدهٔ ۱۳ هـ

د ـ ش ۲۹۰٤/٤، ۱۲۲ برگ، ۱۰٦۹ هـ

۴ ـ نسخه‌های مجلس شورای اسلامی:

الف ـ ش ۱۷٦۹، ۳٦٦ برگ، (نک: ج ۵ فهرست)

ب ـ ش ۱۷٦۸، ۳١٤ برگ.

۵ ـ نسخه‌های آستان قدس رضوی (ع):

الف ـ ش ۱۲۱، ۱۸٤ برگ، (نک: ج ٤ فهرست)

ب ـ ش ٤۵۰، ۱۰۹ برگ.

ج ـ ش ٤۵۱، ۷۱ برگ.

۶ ـ نسخه‌های مسجد اعظم قم:

الف ـ ش ۱۳۷۳، سدهٔ ۱۲.

ب ـ ش ۱۲۹٦، سدهٔ ۱۲ و ۱۳.

۷ ـ نسخهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم:

الف ـ ۱۷۳٦/۱، ۸۲ برگ، (نک: ج ۲ فهرست).
۸ ـ نسخه‌های مدرسهٔ مروی تهران:
الف ـ ش ٦٥٨، ۱۳۲۱ هـ
ب ـ ش ٩٤٦، ۱۲۳٤ هـ
ج ـ ۲/۹۱۰، سدهٔ ۱۱ و ۱۲ هـ
۹ ـ نسخه‌های مدرسهٔ عالی شهید مطهری:
الف ـ ش ۱۳٦۳، ۹٤ برگ، سدهٔ ۱۲ هـ با حواشی «عبد الرحمن» و «محی الدین».
ب ـ ش ٦۳۹۲، ۱٤۷ برگ، ۱۲۳٥ هـ
۱۰ ـ نسخهٔ آستان مقدسهٔ حضرت معصومه (س):
الف ـ ش ٤/۱۷۳، ۱٤۳ برگ، سدهٔ ۱۲ هـ
۱۱ ـ نسخه‌های مدرسهٔ نواب مشهد:
الف ـ ۱/٦، ۷٥ برگ، سدهٔ ۱۲ هـ
ب ـ ش ۹۹، سدهٔ ۱۲ هـ
۱۲ ـ نسخهٔ مدرسهٔ آخوند همدان:
الف ـ ش ٤/٤٤٥.
۱۳ ـ نسخهٔ کتابخانهٔ مرکز احیاء التراث الاسلامی قم:
الف ـ ش ۳٤٥٤، ۱٤۷ برگ، سدهٔ ۱۱ هـ
۱۴ ـ نسخه‌های کتابخانهٔ حضرت آیت اللّه مرعشی ﷺ قم:
الف ـ ش ۱۳۱۲۹.
ب ـ ش ٥۲۱٥.
ج ـ ش ۱۰٦۰٦.
د ـ ش ٦/۱۱٦۸۳، ۷ برگ آغازین، سدهٔ ۱۳ هـ
هـ ـ ش ۱۰۸٦۳، سدهٔ ۱۲ هـ

و الحمد للّه ربّ العالمین علی کلّ حالي
علی حیدری یساولی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال: الحكمة استكمال النفس الانسانية اه. الاستكمال مصدر والمصادر
قد يطلق ويراد بها معانيها النسبية وقد يطلق ويراد بها ما يحصل بالمصدر مثلا التعريف
قد يطلق ويراد به المعنى المصدري وقد يطلق ويراد به المعرّف الآخر كالصور العلمية فان
اريد لتعريف الحكمة بالمعنى الاول فينبغي حمل الاستكمال ايضا على ما يوافقه وان اريد
بالاستكمال ما يستكمل به وهو علم باحوال الموجودات على ما هي عليه وعندما قررنا
يظهر ان ما ذكره قدس سره هذا التعريف يدل على ان علم الحكمة لنفس الحكمة تقتضي انه
حمل الاستكمال على معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدري للحكمة على معنى العلم وهو ان يعلم
فاعترض المحقق ان يحمل الحكمة على العلم والاستكمال على معنى ما يستكمل به من الصور العلمية
او يحمل الحكمة على معنى الملكة والاستكمال بمعنى ما يستكمل به يمكن حمله عليه على ما لا يخفى
ويمكن حمل كل منهما على الاصول والقواعد اما حمل الحكمة عليه فظ واما حمل الاستكمال عليه
فبان يقال ان تلك الاصول والقواعد اي حصولها في النفس يستكمل فيصح
حمل الحكمة على معانيها الثلثة فصار الكلام موافقا لما تقرر ان اسماء العلوم المدونة
يصح اطلاقها على الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق بتلك القواعد
قال: انه بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه اي تلك الاستكمال بتحصيل احوال
كان على تلك الاشياء الموجودة في نفس الامر وتحصيل احوال كان على تلك الاحوال
واجبا اي على هذه الاحوال كان ينبغي ان يفعل وان لا يفعل ويمكن ان يكون
خبر عليه الى الانسان اي ما كان واجبا على الانسان فعله او تركه من الافعال
الحسنة والذميمة فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم وعاملا بما ينبغي ان يعمل
[illegible] بذلك كمالات بها العقول الزكية الاتها العلمية
والعملية حصولها بالفعل ويستعد بذلك للسعادة الاخروية التي هي البهجة السعادة

صفحه اول نسخه «م»

الوارد على [illegible] قاله الامام الرازي ولو سلم فيجوز ان يكون بسبب
ويكون تلك [illegible] الى ان يتشخص هذه القوة القائمة بالكل وتشخص محل
نفى ذلك من دليل اقول الامر كذلك او العقل الصريح اه اقول تقرير بطلان التطبيق
ان الانطباق احد المقدارين على الآخر فلما داه وان كان خاصته شاملة للكم
لكن اذا كان الكم موجوداً على ما صرح به قبيل هناك فان قلت الزمان الغير المتناهي
وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود اقلت وجوده في الذهن ان كان في الوجود الذهني
الخيالي فظاهر ان ذلك باطل بالوجدان وباجراء دليل تناهي الابعاد والمقادير على ما صرح
به قبيل وان كان في الوجود العقلي على الوجه الكلي فظاهر انه لا يكفي التطبيق في اجزاء المقدارين
على الآخر لبطلان الثاني وكذا التفاوت انما ذلك في الوجود على الوجه الجزئي واما الخارجي
او الخيالي لنظائر ذلك لمن راجع وجدانه بشرط سلامة الفطرة كيف لو كان كذلك
يلزم ان لا يمكن للعقل الحكم على زيادة غير متناه معدوم على غير متناه آخر معدوم والمجرد
وجودهما في العقل فيلزم ان لا يقدر العقل على تعقلها هذا خلف هذا
ما تيسر لي في الابحاث المتعلقة بمباحث الامور العامة والحمد لله مفيض الخير واسأل الله
التوفيق لاتمام ما في الكتاب والصلوة على افضل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب.

قد تم هذا الكتاب بعون الملك الوهاب في يوم الاثنين سابع
وعشرين من شهر رمضان المبارك الواقع في سنة
ثلث واربعين بعد الالف بيد العبد المذنب
شرف الدين علي المازندراني [illegible] غفر الله ذنبه
الواقعة في بلدة شيراز صانها
الله عن الاعواز

صفحه آخر نسخه «م»

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح الحكمة استكمال النفس الانسانية الخ الاستكمال مصدر والمصدر قد يطلق ويراد به معناها
النسبية وقد يطلق ويراد به الاثر الحاصل بالمصدر مثلا الضرب قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي
وقد يطلق ويراد به الالم الذي يحصل منه والحكمة ايضا مصدر في الاصل فقد يطلق ويراد به
معنى الحدثي وقد يطلق ويراد به المعنى الاخير كالصور العلمية فان اريد بتعريف الحكمة المعنى الاول
فينبغي حمل الاستكمال ايضا على معناه الحدثي وان اريد به المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال ايضا
على ما يراد منه فيراد بالاستكمال ما يستكمل به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه
وعندنا قرينة لظهور ان ما ذكره قدس سره في التعريف يدل على ان الحكمة علم لاتصاف النفس بالحكمة
يقتضي انه حمل الاستكمال على معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدري والحكمة على معنى العلم
وهو شيء فاعترض والحق ان يحمل الحكمة على العلم والاستكمال
على معنى ما يستكمل من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى الملكة
والاستكمال بمعنى ما يستكمل حتى يمكن حمله عليه
على ما يخفى و يمكن حمل كل منها على
و قواعد
اصول
د

صفحه اول نسخه «ج»

۱

والصلوة على من اوتى الحكمة وفصل الخطاب قد وقع

الفراغ منه فى دار المؤمنين بيرجند فى يوم ثانى من

عشر وسط شهر جمادى الثانى فى سنة ستة عشر ومائة

بعد الالف من الهجرة النبوية على يد اقل خلق

الله محمد بن عبد الكريم الخوسفى غفر الله

له ولوالديه الى يوم القيمة

م م م م

م م

م

صفحه آخر نسخه «ج»

بسم الله الرحمن الرحيم

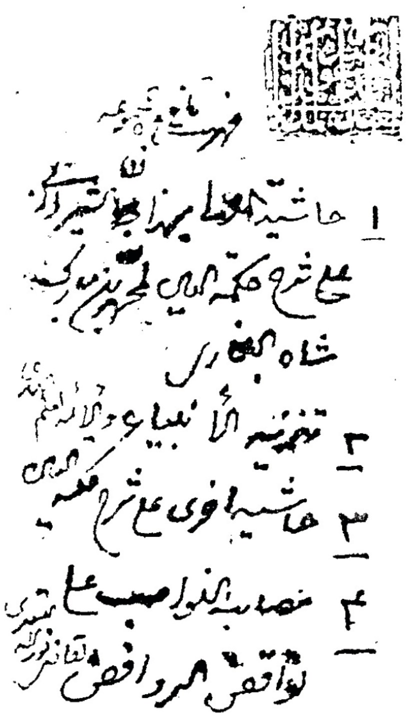
الحكمة استكمال النفس الانسانية اه الاستكمال مصدر والمصدر قد يطلق ويراد
بها معناها النسبية وقد يطلق ويراد الحاصل بالمصدر مثلا الضرب قد يطلق بها
ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق به الاثر الحاصل منه والحكمة ايضا مصدر في الاصل ويراد
قد يطلق ويراد به المعنى الحدثي وقد يطلق ويراد به المعنى الاثري كالصور العلمية
فان اريد به المعنى الاول فينبغي حمل الاستكمال ايضا على معناه الحدثي وان اريد به
المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال ايضا على ما يوافقه فيراد بالاستكمال ما يستكمل
به وهو العلم باحوال الموجودات على ما هي عليه وعند ما قررنا يظهر ان ما ذكره
قدس سره هذا التعريف يدل على ان الحكمة علم لانفس الحكمة يقتضي ان حمل علمه
الاستكمال لا على معنى ما يستكمل به بل على معناه المصدري والحكمة على معنى العلم
وهو الشايع فاعترض والحق ان يحمل الحكمة على العلم والاستكمال على معنى ما
يستكمل به من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى الملكة والاستكمال بمعنى
ما يستكمل به يمكن حمله عليه على ما لا يخفى ويمكن حمل كل منهما على اصول وقواعد
اما حمل الحكمة عليه فظا[هر] واما حمل الاستكمال عليه فبان يقال ان تلك الاصول
والقواعد اي بحصولها في النفس يستكمل فيصح حمل الحكمة على معانيها الثلثة
فصار الكلام موافقا لما تقرر ان اسماء العلوم المدونة مما يصح اطلاقها على
الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق بتلك القواعد بحصل علم

۱

صفحه اول نسخه «ش»

الوجود المتعلق على الوجود الكلي ونظرا انه لا يكفي لتطبيق احد المقدارين
على الآخر التساوي او التفاوت ان ذلك في الوجود على وجه الجزئي
الخارجي او الخيالي فيظهر ذلك لمن راجع وجدانه لشرحها سلامة الفطرة
كيف كان فكل بانيم ان لا يمكن للعقل الحكم على زيادة غير متناهية
معدوم على غير متناه آخر معدوم بمجردهما في العقل فيلزم ان لا
يقدر العقل على تعقلهما هذا آخر ما تيسر لي في الابحاث المتعلقة
بمباحث الامور العامة قد فرغ من تسويده العبد الاقل
محمد علي بن بركة علي في شهر رجب تم بحمد آله

صفحه آخر نسخه «ش»



تصویر «الف»

منهما على ما يقتضيه اللفظ من جهة الشريعة الالهية وذلك لانا في
تقسيم كلها الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة و
الشريعة وذلك لان هذا القسم من الحكمة بل كلها اوجبها الله تعالى
الى الانبياء عليهم السلم على ما يدل عليه كتب السير والتواريخ وهي كلها من جانب
الشرع وبعض المسائل التي خالفت الشريعة انما زادت بتلاحق الافكار
المتفلسفة وعلى هذا الاجاجة توجيه الشرع الى ما ارتكبه قدس سره
حيث قال ان بعض هذه الامور معلوم من صاحب الشرع الى قدس
سره والمثال القايم الثابت نزول الوحي اراد به الشريعة هذا معنى
اخر اخص من الاول اي الشاملة للمجرد والمادي ومقابلاتها
اقول يحتمل ان يكون مقابلاتها معطوفا على قوله الشاملة فيكون
العدم والامتناع من الامور العامة ولم يكن البحث عنهما في مقابلة
الامور العامة تطفليا ويحتمل ان يكون معطوفا على الامور العامة
فلم يكونا داخلين في الامور العامة ويكون البحث عنهما تطفليا
بناء على انهما مقابلا الوجود والامكان وهما من الامور العامة
هذا ثم هذا التعريف للامور العامة يصدق على الاحوال المختصة
بالجواهر المتناولة لتلك الاحوال للمجرد والمادي ويمكن ان يقال
تلك الاحوال داخلة في الامور العامة بالمعنى المراد هنا والمراد

بالامور

تصوير «ب»

قوله بالتصور الاحتراز عما هو مصدق به ولولا العرض قدس سره قيل
يمنع تصوره والا لزم اجتماع المثلين اقول هذا الدليل لو تم لدل على
امتناع تصور النفس المفهومات المتصفة بها اى ادراكها بالعلم
الحصولي والتزام امتناع تصورها مطلقا بعيد عن الانصاف و
اما النقض بعلمه تعالى بذاته وبصفاته فمبني على عدم تصور معنى
المتصور عنده لانه مفسر في المشهور بحصول صورة الشيء في العقل
وظ ان هذا انما يتناول العلم الحصولي على ما صرح به وعلمه تعالى
بذاته وبصفاته حضوري بل النقض بعلمه تعالى بذاته يدل على تمام
ان اجتماع المثلين المستحيل يتحقق في صورة حصول احدهما في الآخر
لان صفات الواجب عين الذات وليس كذلك لان اجتماع المثلين
المستحيل هو حصولهما في محل واحد على ما صرح به ثم اقول الظاهر من
الكلام الذي ذكره في مقام الجواب عنه انه اجاب عنه بجوابين احدهما
انه لا يتحقق هاهنا مثلان لانهما فردان متحدان في الماهية النوعية وثانيهما
يتحقق اجتماع الفرد مع الماهية وفيه نظر لان لما تقرر ان الحاصل في
الذهن هو ماهيات الاشياء فاذا تصور ماهية الوجود وحصل صورتها
المطابقة لها في الذهن فلا شك ان تلك الصورة من حيث انها
حاصلة في نفس شخصية وصارت متشخصة بتشخصات ذهنية صارت

تصوير «ج»

الوجود الخاص كما صرح به في موضع اخر انتهى فيندفع ان المدعى زيادة

مفهوم الوجود المطلق لا زيادة افراده اولا افراد له المحققين فنال

هنا الشـ لا يتوجه الايتاني في الوجود الخ اقول لما كان السائل

هو المجيب ينبغي حمل السؤال على ما يكون الجواب عنه جوابا صحيحا ولا

يخفى انه لو حمل السؤال على المنع يكون الجواب بالمنع مقابلة المنع بالمنع

فينبغي توجيهه بان ادعى عدم تاتي بطلان اللازم في الوجود الذ هني

واستدل عليه بامتناع تصور المثلث مع الذهول عن تصوره والتصور

هو الوجود الذهني ثم لا يخفى عليك ان هذا السؤال انما يتوجه

بعد تغيير كلام المص واصلاحه بما ذكره العلامة اقول لما ذكره

المعترض عن الدليل يرجع الى مقدمتين احديهما ان التصور هو الوجود

الذهني وثانيهما ان تصور الشيء لا ينفك عن تصوره لذلك التصور

وجواب الشـ منع مقدمتها الثانية لما اشتهر بينهم ان العلم بالشيء لا

يستلزم العلم بذلك العلم وانت خبير بان ذلك انما يكون في صورة

عدم توجه النفس والتفاتها والا فبعد توجهها اذا كان صورة

شيء حاصلة في نفوسنا فعلم انها حاصلة لنا وفي المثال الشيء متصورا

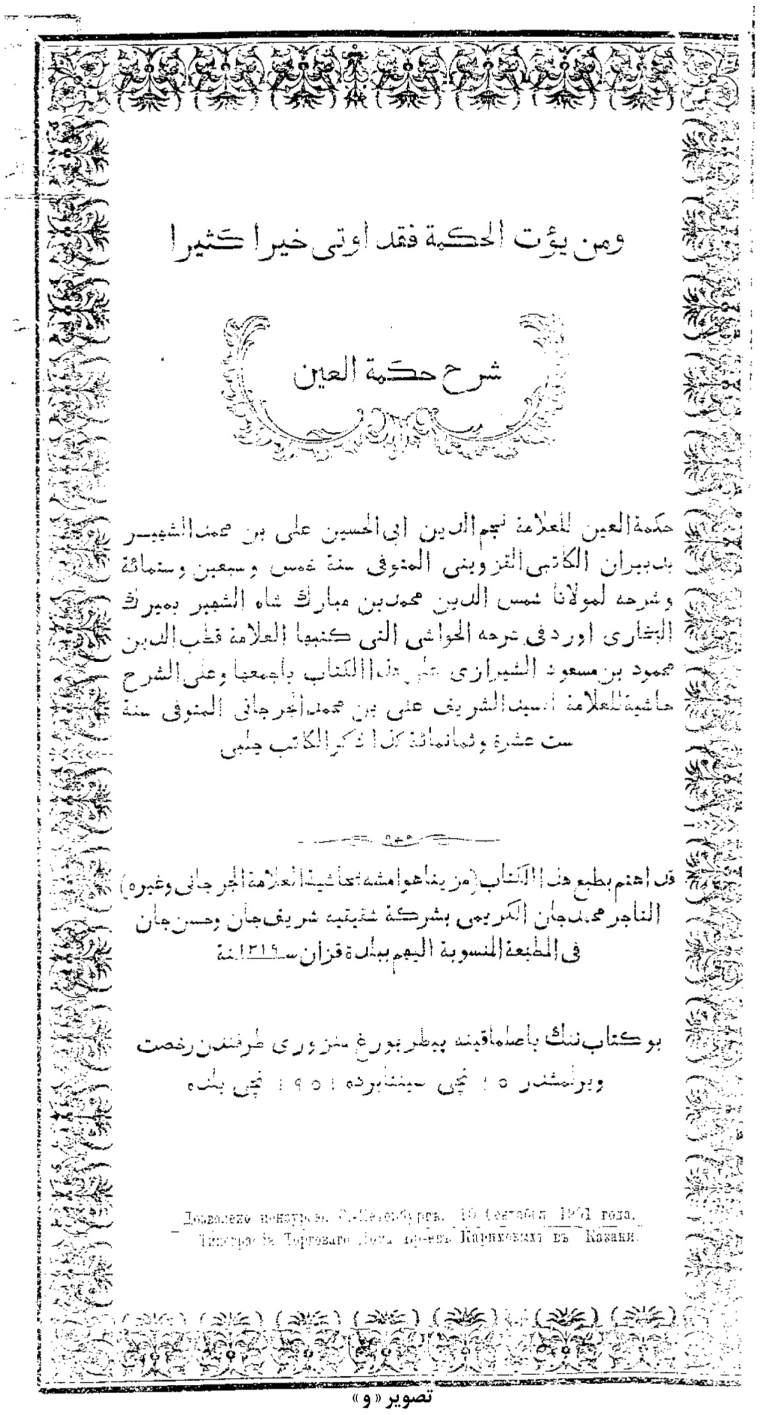
فالجواب في الحقيقة منع المقدمة الاولى وهو المستفاد من النقض

الذي اورده قدس سره وذلك لان المتكلمين لا ينكرون تصور

تصوير «د»

الموجود الخارجي لا يصدق عليه شيء من الاحكام الايجابية لامتناع
تحققه في الاعيان ولا ستر في ان المراد بالموجود في قولنا السواد
الموجود كذا هو معنى الثاني اي الذي هو فرد الموجود كذا وكون الحكم
عليه مغايرا للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود لا يفيد المغايرة
بل بان كون السواد موجودا ان كان عبارة عن كونه ذا وجود يكون
موجوديته باعتبار امر زائد على ذاته عارض له وهو كونه ذا وجود
وان كان ذاته عين الوجود وبالجملة المقصود من كون الوجود زائدا
على الماهيات ليس الا ان موجودية الشيء ليس باعتبار كونه وجودا
بل باعتبار كونه ذا الوجود وعروض الوجود اعم من ان يكون الوجود
غيره او عينه كما في الوجود الموجود بعروضه لنفسه هكذا التحقيق
الكلام ليمكنك دفع كثير من الشبه الواردة في هذا المقام اقول
سيشير الى هذا الكلام فيما بعد وسنتكلم عليه هناك الملخص السواد
مع الوجود لا يصدق عليه ذلك اقول ان اراد بالسواد مع الوجود
مجموع السواد والوجود فنعم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على
ان هذا المجموع غير قابل للوجود وان اراد نفس السواد المضموم اليه
الوجود فنعدم الصدق مبني على ان هذا المضموم غير قابل للعدم
الا ان يراد الانضمام على سبيل التقييد بان يكون القيد خارجا

تصوير «هـ»



ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا

شرح حكمة العين

حكمة العين للعلامة نجم الدين ابى الحسين على بن محمد الشهير بدبيران الكاتبى القزوينى المتوفى سنة خمس وسبعين وستمائة وشرحه لمولانا شمس الدين محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك البخارى اورد فى شرحه الحواشى التى كتبها العلامة قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازى على هذا الكتاب بأجمعها وعلى الشرح حاشية للعلامة السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفى سنة ست عشرة وثمانمائة كذا ذكر الكاتب چلبى

قد اهتم بطبع هذا الكتاب (مع ما فى هوامشه كحاشية العلامة الجرجانى وغيره) التاجر محمد جان الكريمى بشركة شقيقيه شريف جان وحسن جان فى المطبعة المنسوبة اليهم ببلدة قزان سنة ١٣١٩

بو كتابنك باصلماقينه پيطربورغ سنزورى طرفندن رخصت ويرلمشدر ١٠ نجى سينتابرده ١٩٠١ نجى يلده

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ, 10 Сентября 1901 года.
Типографія Торговаго Дома братьевъ Каримовыхъ въ Казани.

تصویر «و»

شرح حکمة العین همراه با حواشی میرسید شریف ـ چاپ ۱۹۰۱م سن‌پطرزبورگ

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فاطر ذوات العقول النورية ومظهر خفيات الاسرار الربوبية المبدع بنوره المشرق محركات الاجرام العلوية المخترع بعلمه الكامل مسكنات الاجرام السفلية المحيى موات المواد بينابيع الصور النوعية المنير هوابل العلوم بمصابيح الفكر والروية والصلوة على المصطفين الكاملين بالنفوس القدسية خصوصا على محمد المبعوث الى الاسود والاحمر من البرية وعلى آله التابعين للآيات والبينات الجلية فان المولى العلامة ملك المحققين افضل المتأخرين شمس الملة والدين محمد بن مباركشاه البخاري برد الله مضجعه يقول قد التمس منى بعض اخوانى فى الدين وشركائى فى طلب اليقين الذين لهم خوض فى اقتناص المعارف الالهية واقتباس افضل ما ينال قوى البشرية ان اكتب لكتاب حكمة العين من مصنفات المولى العلامة افضل المتأخرين سلطان الناظرين قدوة المحققين نجم الملة والدين ابى بكر بن عمر الكاتبى القزوينى طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه شرحا يذلل من الالفاظ صعابها ويكشف عن وجه المعانى التى فيه نقابها مع اشتماله على الزيادات التى استفدتها من كتب القوم واحتوائه على خلاصة افكار الاواخر ولباب حكمة الاوائل وتضمنه لما سنح بفكرى الفاتر وذهنى القاصر فكنت اشاور نفسى مقدما رجلا ومؤخرا اخرى قائلا ما قال الشافعى رضى الله عنه شعر . كيف الوصول الى سعاد ودونها . قلل الجبال ودونهن حتوف . الرجل حافية ومالى مركب . والكف صفر والطريق مخوف . الى ان تكرر ذلك الالتماس منهم فاسعفتهم بموجب ملتمسهم وشرعت فى تحريره على سبيل اختصار غير مفض الى اخلال وتطويل غير منته الى املال موردا فيه الحواشى التى كتب المولى العلامة افضل المحققين سلطان العلماء فى العالمين

قطب

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الحكيم الخبير العليم القدير الذى تفرد بوجوب الوجود لذاته وتخصص باسمائه الحسنى وصفاته والصلوة على محمد خير من نطق بالصواب وافضل من اوتى الحكمة وفصل الخطاب وعلى آله الطيبين واصحابه اجمعين

١) انما قال فاطر ذوات العقول ولم يقل فاطر العقول لئلا يتوهم ان [illegible] صفات زائدة على نفس العقول كالواجب تعالى وصفات الواجب عين الذات عند الحكماء والمعتزلة سيد (٢) اشارة الى الصفات التى يتحقق بها الايجاد وانما اخر وان كانت الفطرة يتوقف عليهما لان الاظهار انما يكون بالنسبة الى الغير سيد

٣) اصل عبارته هكذا فان العبد محمد بن مباركشاه البخارى يقول وقد غيرها بعض من تلامذه الى ما غير تعظيما وتكريما وحفظا للادب ولامثال هذه التغيرات فائدة كذا قال بعض الافاضل

٣) فان الفقير الى الله تعالى محمد بن مباركشاه البخارى ختم الله تعالى له بالحسنى يقول اه نسخة *

تصوير «ز»

صفحهٔ نخست شرح حكمة العين ـ چاپ ١٩٠١م سن پطرزبورگ

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

قال الشارح: «الحكمة استكمال النفس الانسانيّة، إلى آخره»[1].

الاستكمال مصدر؛ و المصدر قد يطلق و يراد بها معانيها النسبيّة، و قد يطلق و يراد بها الاسم[2] الحاصل بالمصدر مثلاً «الضرب»، قد يطلق و يراد به المعنى الحدثي، و قد يطلق و يراد به الاسم الحاصل منه.

و الحكمة أيضاً مصدر في الأصل؛ قد يطلق و يراد به المعنى الحدثي، و قد يطلق و يراد به المعنى الآخر كالصور العلميّة.

فإن أريد بتعريف الحكمة المعنى الأوّل فينبغي حمل الاستكمال أيضاً على معناه الحدثي، و إن أريد به المعنى الثاني فينبغي حمل الاستكمال أيضاً على ما يوافقه. فيراد بالاستكمال ما يستكمل به و هو العلم بأحوال الموجودات على ما هي عليه، و عند ما قرّرنا يظهر أنّ ما ذكره ﷺ: «هذا التعريف يدلّ على أنّ علم الحكمة علم لا نفس الحكمة»[3]، يقتضي أنّه حمل الاستكمال لا على معنى ما يستكمل به؛ بل على معناه المصدري. و الحكمة على معنى العلم و هو الشائع، فاعترض.

و الحقّ أن يحمل الحكمة على العلم و الاستكمال على معنى ما يستكمل به من الصور العلميّة أو يحمل الحكمة على معنى الملكة و الاستكمال ـ بمعنى ما يستكمل به ـ

---

١. شرح حكمة العين، مقدّمة المؤلّف: ص ٢٧. و قال السيّد الشريف في حاشيّته «ص ٤، ش ٤»: قوله: «الحكمة استكمال النفس»، قيل: الحكمة كمال النفس لا استكمالها، ففي عبارته تساهل. و يمكن أن يجاب عنه: بأنّ مراده كمال حاصل بالطلب، لأنّ الكمال الحاصل للنفس لا بالطّلب لا يسمّى حكمة، فلهذا عبّر بهذه العبارة.

٢. ش: ـ الاسم.

٣. حاشية السيّد الشريف: ص ٤، ش٦.

يمكن حمله عليه على ما لا يخفى. و يمكن حمل كلّ منها على أصول و قواعد.

أمّا حمل الحكمة عليه فظاهر. و أمّا حمل الاستكمال عليه فبأن يقال: صحّ أنّ تلك الأصول و القواعد، أي بحصولها في النفس يستكمل فصحّ[١] حمل الحكمة على معانيها الثلاثة. فصار الكلام موافقاً لما تقرّر أنّ أسماء العلوم المدوّنة ما يصحّ إطلاقها على الأصول و القواعد و على الملكة و على التصديق بتلك القواعد.

قال الشارح: «بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه»[٢].

أي: ذلك الاستكمال يحصل بتحصيل أحوال كان على تلك أحوال الأشياء الموجودة في نفس الأمر. و تحصيل أحوال كان على تلك الأحوال واجباً، أي على هذه الأحوال كان ينبغي أن يفعل و أن لا يفعل.

و **يمكن أن يقال:** ضمير «عليه» راجع إلى الإنسان، أي ما كان واجباً على الإنسان فعله أو تركه من الأفعال الحميدة[٣] و الذميمة، فالحكيم من كان عالماً ممّا ينبغي أن يعلم، و عالماً لما ينبغي أن يعمل، و تاركاً لما ينبغي أن يترك. و يصير بذلك كاملاً مشابهاً للعقول التي كمالاتها العلميّة و العمليّة[٤] حاصلة لها بالفعل، و يستعد بذلك للسعادات الأخرويّة التي هي البهجة و السعادة الروحانيّة الباقية[٥] بعد خراب البدن.

و **قوله**[٦]: «بحسب الطاقة البشريّة»، فيه فوائد:

أحدها: إنّه لا يلزم معرفة جميع الأحوال.

و **ثانيها:** إنّه لا يلزم معرفة أحوال جميع الموجودات.

و **ثالثها:** إنّه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب أن يعلم أوّلاً ثمّ يعمل.

و **رابعها:** إنّه لا يلزم المرتبة البالغة من العلم إلى اليقين على مذهب من جوّز

---

١. ش: فيصحّ. ٢. شرح حكمة العين: ص ٢٧.

٣. م، ش: الجميلة.

٤. **حاشية ش** «الورقة ٢، الف»: المراد بكمالاتها العمليّة هي التأثيرات التي ... لها بالنسبة ... المعلومات، إذ المراد هو التسبيحات الروحانيّة و الأذكار القدسيّة التي تلبسونها لتلك العقول التي تزعمون أنّها ملائكة عظام روحانيّة. (**ملّا كمال** رحمه الله) ٥. ش: السمائيّة.

٦. أي قول الشارح، محمّد بن مباركشاه البخاري في شرح حكمة العين: ص ٢٧.

الشدّة و الضعف في اليقين.

و **خامسها**: إنّ مطابقتها لنفس الأمر لا يلزم أن يكون في الواقع؛ بل يكـفي بأن يكون مطابقاً لها بحسب طاقة الشخص و بذل جهده فيه، فلا يخرج بمخالفة الواقع في مسألة عن كونه حكيماً و عند إعتبار المطابقة في الواقع كان يخرج، و إطلاق الحكيم عليه على سبيل التوسع[١]. و المراد بالطاقة إمّا طاقة النوع[٢] أو طاقة ذلك الشخص أو طاقة أوساط الناس. و الأخير أظهر و لا يخفى توجيه الأوّلين[٣].

و **في قوله**[٤]: «إن تعلّقت بالأمور التي إلينا أن نعلمها»[٥] فائدة؛ و هي أنّه متناول للمذهبين في موضوع الحكمة العمليّة حيث إختلفوا أنّ موضوعه النفس الانسـانيّة على ما ذهب إليه أرباب التحقيق أو الأفعال و الأعمال على ما اختاره غيرهم فيكون أولى ممّا يختصّ بواحد منهما كالثاني على ما هو المشهور[٦].

قال الشارح: «إمّا أن لا تكون تلك المخالطة شرطاً لتعلّقه أو تكون»[٧].

هاهنا بحث مشهور و هو أنّ المراد بمخالطة المادّة، مخالطة المادّة المخصوصة على ما يشعر به كلامه[٨] في هذا الموضع على ما لا يخفى على الناظر، أو مطلق المادّة على ما هو الظاهر من اللفظ، فعلى الأوّل يشكل بمباحث كتاب السماء و العالم من الطبيعي، حيث يبحث فيها عن الأحوال المشتركة بين الأفلاك و العناصر، و على الثاني بمباحث علم الهيئة إذ يبحث فيها عن أحوال الأفلاك و العناصر.

فإن قلت: الاستشكال بمباحث الهيئة مشترك بين الوجهين، إذ فيها يبحث[٩] عن أحوال أمور كانت مخالطة المادّة المعيّنة شرطاً فيها.

---

١. ش: + أي المجاز.

٢. **حاشية ش** «الورقة ٢، الف»: يرجع التي ... يراد الطاقة النوع طاقتهم مع قطع النظر عن ... الخارجة و ... مع قطع نظر عن الموانع ... سوء المزاج و قلّة الفهم. (**ملّاكمال** رحمه الله)

٣. م: الأوّل.

٤. أي: قول مباركشاه البخاري.

٥. شرح حكمة العين: ص ٢٧.

٦. **حاشية ش** «الورقة ٢، ب»: على ما هو المشهور أن الحكمة إمّا أن يبحث فيها عن الأمور التي إلينا أن نعملها إلى آخره. و يمكن أن يكون النظر إلى غير هذا التقسيم، مثل أن يقال: الحكمة إمّا أن يكون موضوع مباحثها ما إلينا أن نعملها أم لا. (**ملّاكمال** رحمه الله)

٧. شرح حكمة العين: ص ٢٧ ـ ٢٨.

٨. أي: الشارح ميرك البخاري.

٩. ش: إذ ربّما يبحث فيها.

قلت: حينئذ، المباحث المتعلّقة بها في الهيئة لا يلاحظ فيها خصوص المادّة.

قال ﷺ **في حاشية شرح المطالع**[١]: «الفلك الثامن مثلاً انّما يتعيّن عندنا بمفهومات كليّة، يقيّد بعضها ببعض حتّى صارت منحصرة في واحد بالشخص مع بقاء ذلك المقيّد بحسب تصوّره كليّاً، و لو وضع موضعه جرم آخر يوافقه في وضعه و مقداره و سائر أحكامه، و إن خالفه[٢] في ماهيّته كانت مباحث[٣] الفلك الثامن منطبقة عليه شاملة إيّاه، و قس على ذلك ما عداه». و هذه عبارته، و لا يخفى دلالته على ما ذكرنا.

و **الجواب**: إنّ الهيئة المجسّمة التي يبحث فيها عن الأفلاك[٤] و العناصر، أي عن أجسامها و أجرامها الجوهريّة عن مبتدعات المتأخّرين. و أمّا القدماء فإنّهم يبحثون في الهيئة عن المقادير و الحركات و الأوضاع و الأشكال، و لا يبحث فيها عن أجسامها. و بناء التقسيم على طريق القدماء على أنّه لا يبعد أن يلتزم أنّ في الهيئة المجسّمة كانت الملحوظة في هذه المباحث مقادير تلك الأجسام لا أجسامها الطبيعيّة، فتأمل.

فإن قيل: ماذا تقول، في المسألة المشتركة بين العلمين كاستدارة الأرض مثلاً حيث قالوا: «إن ثبت بالبرهان اللمّي، كانت من الطبيعي، و إن ثبت بالبرهان الانّي كانت من الهيئة»؟.

قلت: على ما قرّرنا من أنّ الملحوظة في الهيئة مقدارها دون جوهريّتها، و في الطبيعي يلاحظ جوهريّتها لا إشكال و حكمهم باشتراك المسألة بين العلمين نظراً إلى الظاهر و مع قطع النظر عن ذلك.

يقول: إن استدلّ عليها بالبرهان اللمّي كان الملحوظ فيها الطبيعة النوعيّة المقتضيّة لاستعداد الحركة و السكون، فيصدق أنّ فيها[٥] يبحث عن أحوال الجسم الطبيعي من

---

١. **حاشية ج** «الورقة ٢، ب»: قاله السيّد الشريف ﷺ عند التحشي قول المصنّف الباب الثاني في الكلّي و الجزئي، و قول الشارح ليس للجزئي في هذا الكتاب و لا في كتاب من كتب هذا الفنّ مباحث، و نقله كلّاً ما من الشفاء.

٢. م: خالف.

٣. ش: + تلك.

٤. ش: ـ الأفلاك.

٥. ج: هاهنا.

جهة إستعداد الحركة و السكون، و هو المراد بمخالطة المادّة على ما صرّحوا بذلك. و في صورة الاستدلال بالانّي لا يلاحظ هذه الجهة فيخرج عن الطبيعي، فتدبّر. و تمام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على شرح الإشارات[١].

قوله ﷺ: «و مباديء هذه الثلاثة»[٢].

أي، أصولها و أساسها كلّها على ما يقتضيه اللفظ من جهة الشريعة الإلهيّة. و ذلك لا ينافي تقسيم كلّها إلى ما يتعلّق بالملك و السلطنة، و إلى ما يتعلّق بالنبوّة و الشريعة. و ذلك، لأنّ هذا القسم من الحكمة بل كلّها أوحاه اللّه تعالى أوّلاً إلى الأنبياء عليهم السلام على ما يدلّ عليه كتب السير و التواريخ، و هي كلّها من جانب الشرع. و بعض المسائل التي خالفت الشريعة، إنّما زادت بتلاحق الأفكار المتفلسفة. و على هذا لا حاجة في توجيه الشرع إلى ما ارتكبه ﷺ حيث قال: «إنّ بعض هذه الأمور معلوم من صاحب الشرع».

قوله ﷺ: «المثال القائم الثابت بنزول الوحى»[٣].

أراد به الشريعة، هذا معنى آخر إختصّ من الأوّل.

قال الشارح: «أي الشاملة للمجرّد و المادّي و مقابلاتها»[٤].

أقول: يحتمل أن يكون «مقابلاتها» معطوفاً على قوله: «الشاملة» فيكون العدم و الإمتناع من الأمور العامّة، و لم يكن البحث عنها في مقالة الأمور العامّة تـطفليّاً و يحتمل أن يكون معطوفاً على «الأمور العامّة»[٥] فلم يكونا حينئذ داخلين في الأمور العامّة و يكون البحث عنهما تطفّليّاً بناء على أنّهما مقابلاً للوجود و الامكان و هما من

---

١. أنظر إلى الحاشية على شروح الاشارات (الاشارات و شرح الاشارات و شرح الشرح و حاشية الباغنوي) للمحقّق الآقا حسين الخوانساري: الجزء الأوّل، ص ٦١ ـ ٦٢.

٢. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٥، ش ٥»: ... يعني بعض هذه الأمور معلومة من صاحب الشرع لئلّا ينافي هذا التقسيم الحكمة الدنيّة إلى ما يتعلّق بالملك و السلطنة، إذ ليس العلم بها من الشرع عندهم على ما يدلّ كلامه هناك عليه.

٣. أيضاً: ص ٥، ش ٦.

٤. شرح حكمة العين: ص ٣٠. قال السيّد الشريف في حاشيّته «ص ٦، ش ٤»: قوله: «أي الشاملة للمجرّد و المادّي و مقابلاتها» كالوجود و مقابله كالعدم و الإمكان و مقابله كالامتناع.

٥. **حاشيّة ج** «الورقة ٣، ب»: و يحتمل أن يجعل الواو بمعنى «مع» أي الشاملة و مقابلاتها للمجرّد و المادّي، و حينئذ يصير التعريف موافقاً للمشهور.

الأمور العامّة هذا[١]. ثمّ هذا التعريف للأمور العامّة يصدق على الأحوال المختصّة بالجواهر[٢] المتناولة تلك الأحوال للمجرّد و المادّي.

و يمكن أن يقال: تلك الأحوال داخلة في الأمور العامّة بالمعنى المراد هاهنا، إذ المراد بالأمور العامّة هاهنا، ما لم يفتقر إلى المادّة لكن يقارنها و هو ما يبحث عنه في الفلسفة الأولى و العلم الكلّي على ما مرّ آنفاً، فإنّه حيث قسم الإلهي بالمعنى الأعمّ إلى قسمين: الإلهي و العلم الكلّي.

ثمّ ذكر أنّ «المقالة الأولى في الأمور العامّة» فيفهم[٣] منه أنّ المراد ما يبحث عنه في القسم الثاني من الإلهي و هو الذي يسمّى بـ«العلم الكلّي»، و لا يلزم أن يكون هذا الاصطلاح للأمر العامّ[٤] موافقاً لما إشتهر في الكتب الكلاميّة و التفاسير: بقي هاهنا شيء، و هو أن العليّة و المعلوليّة من الأمور العامّة[٥] بجميع[٦] التفاسير و لم يذكرهما المصنّف في المقالة الأولى التي وضعها للأمور العامّة[٧].

قوله[٨]: «لأنّ جزء المصدّق به بالبديهة لا يجب أن يكون بديهيّاً»[٩].

لا يقال: إن أريد بالتصديق ما هو رأي الحكيم من الحكم فلا يكون للمصدّق به

---

١. **حاشية ش:** هذا إن أريد بالشمول للمجرّد و المادّي شموله لهما في الجملة كما هو الظاهر، و إن أريد شموله لهما شموله لجمع أفرادهما خرج عن التعريف للأحوال المشتركة بين القسمين فقط من أقسام الموجود مثل: الامكان و المعلوليّة.

٢. **حاشية ج** «الورقة ٤، الف»: كما يقال: الجوهر جنس لما تحته أوّلاً، و إن الجوهر ليست بمتضادّه بناء على ما يقال: أن الضدّين هما المتقابلان اللّذان لا يجتمعان في موضوع واحد، و لذا يصدق التعريف على الأحوال المختصّة بالعرض الشاملة لهما، كالحياة، و العلم، و القدرة، و غير ذلك من الأمور العامّة ما لا يختصّ قسم من أقسام الموجود التي هي الواجب، و الجوهر، و العرض، أو الأمر العامّ ما يكون مع مقابله شاملاً للموجودات كلّها، و يتعلّق كلّها، و يتعلّق بكلّ منهما غرض علمي.

٣. ج: فهم.

٤. ج: للأمور العامّة.

٥. يمكن أن يقال في الجواب: أنّه لا يلزم البحث عن جميع الأمور العامّة في المقالة التي وضعها للبحث عنها، بل يكفي البحث فيها عن بعض الأمور العامّة، فتنبّه.

٦. ن، ش: كجميع.

٧. **حاشية ج** «الورقة ٤،الف»: يمكن أن يقال: إنّ وضع المقالة بحثاً للأمور العامّة لا يقتضي بيان جميع أفراده كما لا يخفى على أنّ الأحوال المختصّة بالجواهر، إذا كانت داخلة في الأمور العامّة لم يكن مذكورة في الأمور العامّة فلا اختصاص.

٨. أي: قول الكاتبي القزويني.

٩. شرح حكمة العين: ص ٣١.

جزء، لأنّ المصدّق به على هذا الرأي هو النسبة البسيطة على ما صرّح به الجمهور. و إن أريد به ما هو رأي الإمام في التصوّرات الثلاث و الحكم فيتوجّه ان المصدّق[١] به عند الإمام لما كان عبارة عن هذا المجموع فلا يكون بديهيّاً إلّا إذا كان جميع أجزائه بديهيّاً و لهذا تراه يستدلّ ببداهة التصديق على بداهة التصوّر.

لأنّا نقول: نختار الأوّل و نقول المصدّق به عند هؤلاء، و إن كان بالحقيقة هو النسبة فقط، لكن لمّا توقّف التصديق عندهم أيضاً على تصوّر الأطراف، و النسبة يطلق المصدّق به على مجموع الثلاث كثيراً ففائدة التقييد بالمتصوّر الاحتراز عمّا هو مصدّق به و لو بالعرض.

قوله ﷺ: «قيل يمنع تصوّره و إلّا لزم إجتماع المثلين»[٢].

أقول: هذا الدليل لو تمّ لدلّ على إمتناع تصوّر النفس المفهومات المتّصفة بها، أي إدراكها بالعلم الحصولي و التزام إمتناع[٣][٤] تصوّرها[٥] مطلقاً بعيد عن الاتّصاف. و

---

١. ش: التصديق.

٢. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٦، ش ٥»: ... ضرورة انّ النفس موجودة فلو حصل فيها ماهيّة الوجود يلزم ما ذكره، و جوابه منع مماثلة الماهيّة الذهنيّة للفرد الخارجي مع أنّ الحكم بامتناع التصوّر يستلزم التصوّر. و قيل: تصوّره بديهي و كذا الحكم بكونه بديهيّاً فلا حاجة إلى الاستدلال إلّا على سبيل التنبيه، و قيل: بديهي لكن الحكم بالبديهة كسبي فيحتاج إلى الاستدلال، و قيل: كسبي فيحتاج تصوّره إلى التعريف.

٣. **حاشية ش** «الورقة ٣، ب»، **ج** «الورقة ٤، ب»: أي كليّاتها أو جزئيّاتها القائمة بالنفس معلومة بالعلم الحضوري. **(منه** رحمه الله**)**

٤. قوله: «أي كليّاتها» تفسير و تقييد لمرجع الضمير في قوله «تصوّرها» أي المراد بـ «المفهومات المتّصفة بها» كليّاتها لأنّ جزئيّاتها معلومة بالعلم الحضوري. و قوله «مطلقاً» في أصل الحاشية تعميم للتصوّر المضاف إلى الضمير يشمل العلم الحصولي و الحضوري و يتّضح بعد التزام إمتناعه عن الإتّصاف. و أمّا إمتناع إدراكها بالعلم الحصولي فلجريان الدليل، و أمّا بالعلم الحضوري فلظهور عدم إلتفات النفس شعورها بمادّيتها الكلّيّة و ماهيّة صفاتها أصلاً بإعتبار حضورها بل يحتاج في إدراكها و إنكشافها عليها إلى أنظار كثيرة و معرفات عديدة. و ما قيل من أنّ الجزئيّات و الكليّات متساويتان في العلم الحضوري فكما أن الجزئيّات معلومة بالعلم الحضوري فكذا الكليّات ضرورة حضورها بحضور جزئيّاتها و صدق المعلوم بالعلم الحضوري على الكلّ عند صدقه على الجزئي فظاهر ... و لأنّ حضور الماهيّة في ضمن الفرد الجزئي مكتنفات بالتشخصات و العوارض المشخّصة لا يكفي في انكشافها على النفس و ظهورها لها كليّة عاريّة عن التشخّصات كما لا يكفي حصول صورة الفرد في العلم الحصولي بالماهيّة و من البيّن أنّ صدق المعلوم على الكلّي بالعرض بإعتبار إتّحاده مع الفرد لا يستلزم معلوميّته بالذات و الكلام فيها، ألا ترى أنّ صدق الجزئي عليه بإعتبار هذا الإتّحاد لا يستلزم جزئيّته؟ و بعد أحاطيك بما ذكر تعرف فساد ما ذكره الفاضل الشرواني في حلّ كلام المحشّي في

أمّا النقض بعلمه تعالى بذاته و صفاته فبني على عدم تصوّر معنى التصوّر[٦] عندهم لأنّه مفسّر في المشهور بحصول صورة الشيء في العقل و ظاهره انّ هذا إنّما يتناول العلم الحصولي على ما صرّحوا به و علمه تعالى بذاته و صفاته حضوري؛ بل النقض بعلمه تعالى بذاته ممّا يدلّ على توهّم أنّ إجتماع المثلين المستحيل متحقّق في صورة حصول أحدهما في الآخر، لأنّ صفات الواجب عين الذات[٧] و ليس كذلك لأنّ إجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما في محلّ واحد على ما صرّحوا به.

ثم أقول: الظاهر من الكلام الذي ذكره في مقام الجواب عنه، انّه أجاب عنه بجوابين:

أحدهما: إنّه لا يتحقّق هاهنا مثلان لأنّهما فردان متّحدان في الماهيّة النوعيّة و هاهنا يتحقّق إجتماع الفرد مع الماهيّة.

و **فيه نظر**: لأنّ ما تقرّر أنّ الحاصل في الذهن هو ماهيّات الأشياء، فإذا تصوّر ماهيّة الوجود و حصل صورته المطابقة لها في الذهن فلا شكّ أنّ تلك الصورة من حيث انّها حاصلة في نفس شخصيّة و صارت مشخّصة بتشخّصات ذهنيّة صارت فرداً شخصيّاً ذهنيّاً لماهيّة الوجود، فهو من حيث انّه يتشخص في الذهن جزئي و مع

أصل الحاشية و حاشية الحاشية و ما أورده من الإيرادين و منشأ الأوّل سوء فهمه لكلام المحشّي و منشأ الثاني ضبطه في التسوية التي إدعاها كما بيّنا وعد ما ذكره أخيراً «تعسفاً بارداً» تعسف بارد، فتدبّر. (**آقا رضي** رحمه الله)

٥. **حاشية ش** «الورقة ٣، ب»: قوله: «و إلتزام إمتناع تصوّرها، إلى آخره» أي إمتناع تصوّر المفهومات المتّصفة بها النفس بالكليّة بعيد. نعم، لو خصّ ذلك بالوجود كما هو أصل الدعوي لم يكن بذلك البعد، و ما نقل عنه في حاشية حاشية الحاشية يحتمل أن يكون تفسيراً لقوله «مطلقاً» بأن يكون حالاً عن ضمير «تصوّرها» أي إمتناع تصوّرها لكونها مطلقاً غير متخصّص بقيد و خصوصيّة، و أن يكون تقييداً للتصوّر من خارج. و معنى قوله «مطلقاً» ما ذكر لكن فيه على التقديرين، بحث: أمّا أوّلاً: فلأنّ التصوّر لما كان عبارة عن العلم الحصولي على ما يدلّ عليه تفسيره، إذ لو لم يكن مراده ذلك للمعنى التفسير و تصريحه لاحقاً لم يكن الجزئيّات أيضاً متصوّرة. و أمّا ثانياً: فلأنّ الكليّات و الجزئيّات متساويتان في العلم الحضوري، فكما أنّ الجزئيّات معلومة بالعلم الحضوري، فكذا الكليّات ضرورة حضورها بحضور جزئياتها و صدق المعلوم بالعلم الحضوري على الكلي عند صدقه على الجزئي و القول بأن المراد من تصوّرها تعلّق التصوّر بها بالذات. و العلم الحضوري بالذات إنّما يتعلّق بالجزئيّات، و أمّا بالكليّات فلا يتعلّق إلّا بالعرض تعسف بارد. (**ملّا ميرزاي شيرواني** رحمه الله)

٦. ش: المتصوّر.

٧. ج: ـ لأنّ صفات ... الذات.

قطع النظر عن التشخّص كان كليّاً فيلزم إجتماع المثلين.

و يمكن الجواب[١][٢] عن الدليل عند هذا التقرير بـ: أنّ الوجود لما كان مقولاً بالتشكيك على أفراده كان عرضيّاً لها ـ على ما تقرّر في موضعه ـ فلا يتّحد الوجودان في الماهيّة النوعيّة.

و هذا الجواب إنّما يتأتي إذا كان المستدلّ بصدد التحقيق و يريد إثبات إمتناع تصوّر الوجود في الواقع على ما هو الظاهر، و لو كان بصدد الجدل و إلزام من يقول: أنّه بديهي التصوّر كالمصنّف بناء على أنّه سلم كون الوجود المطلق جزء للخاصّ فلا.

و **ثانيهما:** إنّ اللازم إجتماع الوجود الخارجي، أي ما كان النفس به موجوداً خارجيّاً مع الذهن، أي الحاصل في الذهن و المرتسم فيه، و هذا غير مستحيل؛ لأنّ إجتماع المثلين إنّما يكون مستحيلاً لاستلزامه رفع الاثنينية بينهما. و هاهنا تتحقّق الاثنينية و التغاير فلا يلزم المماثلة التي كانت إجتماع المثلين معها محالاً.

ثمّ أقول: من قال بامتناع تصوّر الوجود أراد إمتناع تصوّره بالكنه، كما أنّ من قال ببديهية تصوّره أراد بديهيّة بالكنه، و أيضاً الدليل المذكور لا يدلّ على إمتناع تصوّره بالوجه، إذ عند تصوّره بالوجه لا يتمثّل حقيقة الوجود بل ما هو وجهه لكن على

---

١. **حاشية ش** «الورقة ٤، الف»، **ج** «الورقة ٥، الف»: و فيه بحث: لأنّ ما سيجيء من دليل كون الوجود مقولاً بالتشكيك، إنّما يجري في كون مفهوم الوجود مقولاً بالتشكيك بالقياس إلى الموجودات لا كون الوجود مقولاً بالتشكيك بالنسبة إلى الوجودات، فانكون الوجود مختلف الحصول بالقياس إلى العلّة و المعلول يقتضي أنّ صدق الموجود على العلّة متقدّم على صدقه على المعلول فيقال صارت العلّة موجودة فصار المعلول موجوداً، و لا يقتضي أنّ صدق الموجود على وجودهما بالتفاوت بالتقدّم حتّى يقال صار وجود العلّة وجوداً و صار وجود المعلول وجوداً. و على ما قرّرنا ظهر أنّ قول الشارح لأنّ المقول بالتشكيك على الشيء لا يكون جزءاً منه منظور فيه لا يقال لعلّ المراد بالوجود هاهنا الموجود. لأنّا نقول: حينئذ لا يلزم إجتماع المثلين من تصوّره، فتأمّل. (**منه** رحمه الله)

٢. **حاشية ش** «الورقة ٤، الف»، **ج** «الورقة ٥، الف»: أقول: يمكن الجواب عنه بوجهين آخرين: أحدهما: إنّ الوجود الذهني مغائر للوجود الخارجي نوعاً، فإنّهما على تقدير كون الوجود ذاتيّاً لهما نوعان من الوجود المطلق الذي هو جنس لهما وتحت كلّ منهما أفرادكثيرة متّفقة الحقائق. وثانيهما: إنّ الوجود المتصوّر ليس قائماً بالنفس حالاً فيها؛ بل حاصل في النفس و الوجود الذي يكون النفس به موجوداً قائماً بالنفس حالاً فيها فهو يتّصف بما اشتق منه. و الحاصل أنّ مثل ذلك ليس إجتماع المثلين في محل واحد إذ واحد منهما غير حال في النفس، لأنّ الحلول عبارة عن إختصاص الناعت و لا شكّ أنّ الوجود المتصوّر ليس نعتاً للنفس بإعتبار إطلاق أصل الوجود بخلاف الوجود القائم، فإنّ المشتق منه يكون نعتاً للنفس، فتأمّل. (**منه** رحمه الله)

وجه تصير مرآة لملاحظة الوجود يرشدك إلى ما ذكرنا لفظ الماهيّة في قوله: «فلو حصل فيها ماهيّة الوجود»[١] فاندفع ما ذكره بقوله: «مع انّ الحكم، إلى آخره»[٢][٣] لأنّ الحكم لا يستدعي تصوّر المحكوم عليه إلّا بوجه ما.

قوله[٤] ﷺ: «لأنّا نقول: ليس الكلام في المفهومين»[٥].

فإن قلت: على تقدير حمل الكلام على المفهومين، لما سقط المنع الثاني ينبغي الحمل عليهما.

قلت: على هذا الحمل يصير المنع الأوّل أقوى و أظهر، و كيف يمكن من المستدلّ دعوى بداهة هذا المفهوم المركّب مع من لا يسلّم بداهة جزئه على أنّه يتوجّه عليه حينئذ إيراد آخر، و هو أنّه لا يلزم من بداهة هذا المفهوم المركّب بداهة جميع أجزائه بالكنه بل يجوز أن يكون بديهيّاً بوجه مّا، فتأمّل فيه[٦]. و قد عرفت أنّ النزاع في بداهة كنه الوجود.

قال الشارح: «لكونه عين المتنازع فيه أو مستلزماً له»[٧].

---

١. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٦، ش ٥»: قوله: «تصوّر وجودي بديهي»، قيل: يمنع تصوّره و إلّا لزم اجتماع المثلين ضرورة أنّ النفس موجودة، فلو حصل فيها ماهيّة الوجود يلزم ما ذكرناه. و جوابه منع مماثلة الماهيّة الذهنيّة للفرد الخارجي، مع أنّ الحكم بامتناع التصوّر يستلزم التصوّر. و قيل: تصوّره بديهي، و كذا الحكم بكونه بديهيّاً فلا حاجة إلى الاستدلال حينئذ إلّا على سبيل التنبيه. و قيل: بديهي، لكن الحكم بالبديهة كسبي فيحتاج إلى الاستدلال. و قيل: كسبي، فيحتاج تصوّره إلى التعريف.

٢. أيضاً.

٣. **حاشية ش** «الورقة ٤، ب»، **ج** «الورقة ٥، ب»: لا يخفى إنّ مراده قدس سره من قوله «مع أنّ الحكم» بإمتناع التصوّر يستلزم التصوّر إنّه سلمنا إجتماع المثلين لكنّه هو بعينه وارد عليكم أيضاً، فما هو جوابكم، فهو جوابنا. و على هذا الحمل ظهر صحّته، تأمّل. (**منه** رحمه الله)

٤. **حاشية ش** «الورقة ٤، ب»، **ج** «الورقة ٥، ب»: لا يخفى إنّ هذا الكلام منه قدس سره ردّ و دفع لما أشار إليه أوّلاً، حيث قال: «ضرورة»، انّ الوجود المضاف إلى الشخص مشتمل على نفس الوجود فلا يرد، أنّ هذا مناقض لما مرّ. (**منه** رحمه الله)

٥. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٦، ش ٩»: قوله: لا يكون الوجود، أي المطلق، جزءاً منه، لا يقال: هذا المنع مكابرة ضرورة، إنّ المطلق جزء المقيّد. لأنّا نقول: ليس الكلام في المفهومين، أي مفهوم وجودي و الوجود بل فيما عبّر عنه بهما، و قد يمنع كونهما نفس الحقيقة لجواز كونهما عارضين له.

٦. **حاشية ج** «الورقة ٥، ب»: وجه التأمّل إمّا أن لا يجوز أن يكون الشيء بديهيّاً بالكنه، و أجزائه بديهيّاً بالوجه، كما هو مذهب الجمهور. و إمّا أنّه كما يرد ايراد آخر على تقدير حمل الكلام على المفهومين، يرد على تقدير حمل الكلام على المحشّي عنه.

٧. شرح حكمة العين: ص ٣٠.

أقول: يعني إن كان النزاع في الوجود الخاص في الواقع، و إن كان كلام المصنّف لا يلائمه فهو عين المتنازع فيه، و إن كان في الوجود المطلق فهو مستلزم له و مشتمل عليه، بناء على أنّ الوجود المطلق ذاتي للخاصّ فمن لا يسلّم كون المطلق بديهيّاً، كيف يسلّم كون الخاصّ المشتمل عليه بديهيّاً؟

و هل هذا إلّا كما يقال لمن لا يسلّم كون الحيوان بديهيّاً؛ إنّ الإنسان بديهي، فأراد بإستلزامه للمتنازع فيه، إشتماله عليه، و توقفه عليه، فلا يرد انّ المقدّمات مستلزمة للنتيجة ـ فلو صحّ ما ذكره ـ لزم جواز منع المقدّمات مستلزمة للنتيجة ـ فلو صحّ ما ذكره ـ لزم جواز منع المقدّمات بناء على إستلزامها للمتنازع فيه.

قال الشارح: «أن يكون العلم بحقيقة ذلك الشيء بديهيّاً»[1].

أقول: لا يخفى أنّ التصوّر في هذا الشقّ كان بمعنى العلم و تحقّقه في ضمن التصديق على ما أشار إليه الشارح، فحينئذ لا يلزم بداهة تصوّر الوجود بوجه مّا أيضاً، فتخصيص الشارح منع البداهة بتصوّر كنه الوجود[2] و حقيقته كما في الشقّ الأوّل، إمّا بناء على حمل مذهب المصنّف في التصديق على يختار الإمام أو على أنّ هذا المنع يندفع بأنّ من لا يقدر على الاكتساب من البله و الصبيان يحصل لهم هذا التصديق، و التصديق لا يحصل بدون التصوّر.

و المراد بـ«البديهي» ما يحصل لكلّ أحد حتّى لمن لا قدرة له على الكسب أو على أنّ هذا المنع ممّا أشار إليه عند توجيه إختيار لفظ التصوّر على التصديق، هذا إذا حمل قوله: «بل اللازم» على: «أنّه بل للإضراب» و لك أن تحمله على أنّه للترقي.

و يكون المراد انّ اللازم من كون ذلك التصديق بديهيّاً أن يكون الشيء متصوّراً بوجه ما لمن حصل له ذلك التصديق، و لا يلزم غير ذلك، أي لا يلزم كونه متصوّراً بحقيقة، بل يكفي لذلك كونه متصوّراً بوجه مّا، و لا يلزم كون ذلك التصوّر بديهيّاً، بل يجوز أن يكون نظريّاً، إذ يكفي في التصديق البديهي كون حكمه غير محتاج إلى النظر

---

١. أيضاً.

٢. حاشية ش «الورقة ٥، الف»: لأنّ المصطلح عند القوم هو أنّ بداهة التصديق يستفاد من مقدّمات التصديقيّة لا تصوريّة، فبناء الكلام على الإصطلاح لا في الواقع، فتأمّل.

في ذاته على ما هو المشهور عند الجمهور.

قوله ﷺ: «سواء كان معلوم الإختصاص أو مشكوكة»[١].

أقول: هذا إنّما يصحّ إذا كان زوال اعتقاد الخصوصيّة بإعتقاد خصوصيّة أخرى لأنّه حينئذ يحصل الجزم بإنتفاء المختصّ به، و الجزم بانتفاء المختصّ به، ينافي الجزم بتحقّق ما علم إختصاصه به أو شكّ فيه، إذ نتيجة الجزمين الجزم بعدم الاختصاص. و أمّا إذا كان زوال اعتقاد[٢] الخصوصيّة بالتردّد في الخصوصيّة كما أشار إليه ﷺ لا بالجزم بخصوصيّة أخرى فلا يصحّ[٣]، لأنّ الجزم بوجود المختصّ لا ينافي الشكّ و التردّد[٤] فيما شكّ في إختصاصه به و يمكن تخصيص كلامه ﷺ بتلك الصورة بقرينة أنّ المصنّف لم يتعرض إلّا بها ـ على ما سيجيء ـ و أراد بالشكّ ما يقابل العلم بقرينة المقابلة فيتناول الظنّ بل الوهم أيضاً.

ثمّ أقول: هاهنا بحث لأنّه إن أعتبر في العلم المطابقة للواقع، كما هو المشهور، فالاحتمال لا ينحصر في الثلث[٥] المذكور، و إن لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنى[٦] أن لا يكون مختصّاً في الواقع حتّى يلزم الاشتراك في الواقع إذ يمكن أن يكون هاهنا[٧] جزم غير مطابق للواقع، و يمكن[٨] أن يقال: هذا الشقّ ـ أعني الجزم بعدم الاختصاص ـ إن تحقّق بالنسبة إلى الخصم فلا يتصوّر النزاع و إن

---

١. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٧»: سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكة، فالباقي لا يكون إلّا ما علم عدم اختصاصه قطعاً.

٢. ش: ـ اعتقاد.

٣. **حاشية ش** «الورقة ٥، ب»: أي لا يصحّ على إطلاقه لا أنّه لا يصحّ مطلقاً، كما يتبادر منه إلى الوهم لبعض. **(منه** رحمه الله**)**

٤. **حاشية ش** «الورقة ٥، ب»: يعني إن التردّد في المختصّ به لاينافي الجزم بما إحتمل إختصاصه به كما إذا جزمنا بكون هذا الحيوان شديد العدو، و تردّدنا في أنّه شدّة العدو مختصّة بالفرس فلاينافي التردّد في كونه فرساً أو بغلاً أو غير ذلك. نعم، لو جزمنا بأنّه ليس بفرس كان ينافي التردّد في إختصاصها به مع الجزم بثبوته له. **(منه** رحمه الله**)**

٥. **حاشية ش** «الورقة ٦، الف»: لإحتمال أن يكون الاختصاص معلوماً غير مطابق للواقع. **(منه** رحمه الله**)**

٦. **حاشية ش** «الورقة ٦، الف»: لم يقصد بهذا دفع إعتراض عنه قدس سره، بل توجيه أصل الدليل لتسليم عن الاعتراض. **(منه** رحمه الله**)**

٧. ج: هناك.

٨. **حاشية ش** «الورقة ٦، الف»: فالدليل الأوّل جدلي و ما بعده برهاني. نعم، لا يجوز الاقتصار على الجدلي في الحكمة. **(منه** رحمه الله**)**

تحقّق بالنسبة إليه أحد الأمرين الآخرين فيتمّ الملازمة سالماً من المنع.

بل نقول: لا يتصوّر هذا الشقّ بالنسبة إلى الخصم بل المتعيّن بالنسبة إليه أحد القسمين الآخرين فيتمّ الملازمة عليه[١].

قال المصنّف: «و لما صحّ إنقسامه إلى الواجب و الممكن»[٢]، و إنقسام الممكن إلى أقسامه حتّى يثبت الاشتراك بين الجميع.

قال الشارح: «لأنّ المنقسم إلى مفهوماته هو المسمّى بالعين هذا»[٣].

و إن كان مخالفاً لما سيجيء ظاهر الكنه حقّ لأنّ التقسيم ينحصر في تقسيم الكلّ[٤] إلى الأجزاء، و الكلّي إلى جزئيّاته. و هاهنا لا يتصوّر الأوّل فتعيّن الثاني، و الثاني إنّما يتصوّر بالتأويل الذي ذكره أو مثله. هذا، لكن يرد على قوله: «و هو مشترك معنوي»، إنّ مثل هذا الاشتراك يجري في صورة كون الوجود مشتركاً لفظيّاً.

و الحقّ في الجواب أن يقال ـ على محاذات ما ذكره ﷺ في حواشي التجريد ـ: إنّ هذه القسمة[٥] صحيحة هاهنا مع منافع، قطع النظر عن اللفظ و التسمية، فتأمّل.

قوله ﷺ: «فالذي لم يزل و الإعتقاد بالوجود المحمول[٦]، إلى آخره[٧]»[٨].

---

١. ش: ـ عليه. ٢. شرح حكمة العين: ص ٣٢.

٣. شرح حكمة العين، ص ٣٢: ... و هذا مشترك معنوي.

٤. **حاشية ش** «الورقة ٦، الف»، **ج** «الورقة ٦، ب»: يمكن أن يجوز من قبيل تقسيم الكلّ إلى أجزائه بأن يراد بالعين جميع مسمّياته، لكن هذا يحتاج إلى تأويل بعيد، بخلاف الحمل على تقسيم الكلّ إلى جزئيّاته، إذ إطلاق اللفظ المشترك على مفهوم مسمّى من اللفظ لا نزاع في صحّته بخلاف إطلاقه على جميع مسمّياته، على أنّ تقسيم الكلّ إلى أجزائه أقلّ من تقسيم الكلّي إلى جزئيّاته. (**منه** رحمه الله)

٥. أي: الوجود.

٦. ج: + على ذلك السبب المتّصف بالامكان لا الاعتقاد الوجود المقيّد.

٧. ج: ـ إلى آخره.

٨. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٨، ش ١»: قوله: «و لقائل أن يقول»، جوابه: إنّ معنى كلام المصنّف أنّ ذلك السبب يحمل عليه إنّه ممكن ويحمل عليه أيضاً إنّه موجود، و لا يلاحظ العقل في هذا الحمل تقييد الوجود بكونه وجود سبب موجود ممكن، بل يلاحظ معنى الوجود المطلق بدون هذا القيد، كما اذا قيل «زيد ضارب» المحمول هاهنا ليس هو «الضرب» المقيّد بكونه «ضرب زيد»، إنّما الملاحظ هو «الضرب» من غير تقييد بما ذكرتم، ثمّ إنّ الاعتقاد الأوّل المتعلّق بخصوصيّة الماهيّة يزول باعتقاد كونه واجباً بخلاف الاعتقاد الثاني الذي المحمول فيه الوجود، فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب المتّصف بالامكان لا اعتقاد الوجود المقيّد بكونه وجود ذلك السبب المتّصف بالامكان و لا وجود مطلق السبب و حينئذ ينحل ما ذكره.

أقول: كلامه ﷺ يدلّ على أنّ الشارح جعل المحمول و هو الوجود في الشقّ الأوّل مقيّداً بخصوصيّة الموضوع، و ليس كذلك بل بناء إيراد الشارح على ملاحظة التقييد في جانب الموضوع، فصار حاصل كلامه: إنّ عنوان الموضوع في قولنا: «السبب موجود» ليس هو سبب مّا لأنّه خارج عن البحث بل السبب الخاصّ أي السبب المتّصف بالإمكان. فإذا زال إعتقاد الإمكان و حصل إعتقاد الوجوب زال إعتقاد أنّ السبب الممكن موجود، إذ بإختلاف العنوان يختلف التصديق.

و يدلّ على ما ذكر قول الشارح لأنّ الخصوصيةّ هي السبب الخاصّ المتّصف بالامكان، حيث جعل الامكان قيداً للخصوصيّة التي هي للموضوع.

و على هذا كان الجواب: إنّ العنوان هو السبب الخاصّ[1] المخصوص بخصوصيّة كونه سبباً للممكن المفروض لا بخصوصيّة كونه ممكناً. و صار الحاصل انّ هاهنا إعتقادين: **أحدهما:** اعتقاد انّ سبب ذلك الممكن موجود أو هو باق لم يزل، و **ثانيهما:** إعتقاد كونه ممكناً فيزول[2]، فتأمّل.

قال الشارح: «لصحّة إنحصار الشيء في الموجود و المعدوم»[3].

أي: إنحصاراً عقليّاً، و لا يحتاج في الحكم به إلى ملاحظة مقدّمة أجنبيّة أصلاً، على ما أفاده ﷺ[4].

فإن قيل: كيف يدّعي أنّ هذا الحصر عقلي مع أنّ المثبتين للأحوال ينكرونه و ظاهره انّ هؤلاء من أهل العقل و التميّز و ليسوا بلهاً و لا مجانين؟

أقول: سيجيء انّ نزاعهم ليس إلاّ في تفسير الألفاظ، و إنّهم لم يعنوا بالموجود و المعدوم ما عنوناه بهما، و ذلك لأنّهم أرادوا بالموجود الذات التي لها الوجود و بالمعدوم الذات المسلوب عنها الوجود، فما ليس بذات يكون واسطة بينهما.

---

١. ش: ـ الخاصّ. ٢. ج: و هو يزول.

٣. شرح حكمة العين: ص ۳۲ ـ ۳۳.

٤. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٨، ش ٢»: ... انّ قسمة الوجود قسمة عقليّة لا يتوقّف على الوضع و العلم به، و لذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة، و يمكن فيه الحصر العقلي الدائر بين النفي و الإثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين، فإنّه موقوف على الوضع و العلم به، و يختلف بحسب اختلاف اللغات، و لا يمكن فيها الحصر العقلي، فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة.

قوله ﷺ: «و ليس كذلك، فانّا إذا إعتقدنا كونه ممكناً فقد زال إعتقاد الخصوصيّة»[۱].

يريد انّا إذا إعتقدنا كون السبب المفروض[۲] أنّه خصوصيّة الواجب ممكناً، أي خصوصيّة الممكن، فقد زال إعتقاد الخصوصيّة المفروضة، و ذلك ظاهر. و ليس المعنى أنّ خصوصيّة التي عبّر عنها بالواجب يعتقد أنّها بعينها ممكنة حتّى ترد عليه أنّ اللازم على هذا التقدير مغائرة مفهوم الوجود لمفهوم الواجب الذى عبّر عن الخصوصيّة به لا مغائرة لنفس الخصوصيّة التي هي محلّ النزاع.

قوله ﷺ: «و لا يتوهّم أنّ ذلك و ما ذكره الشارح»[۳].

كلام على السند مراده، أنّ المقدّمة التي أورد المنع عليها بديهيّة لا تقبل المنع في نفسها، و ليس الباعث على منعها سوى الشبهة التي أوردها المانع في مقام السند فالمنع انّما يتوجّه[٤] على تقديره، فإذا بطل إندفع المنع.

و أمّا إندفاعه على تقدير عدمه فظاهر، لأنّه منع للمقدّمة البديهيّة بلا سند و شبهة أصلاً، و لا يحتاج فيه إلى حلّ الشبهة الموردة في مقام السند، هذا غاية توجيه الكلام.

قال الشارح: «إذا كان مختصّاً بذلك الآخر بحسب إعتقاده»[٥].

فصار حاصل الدليل أنّه لو كان للوجود معان متعدّدة كلّ منها مختصّ بماهيّة لزال إعتقاد الوجود[٦] بزوال إعتقاد الخصوصيّة، لأنّ الاعتقاد بالمختصّ يجب أن يزول عند زوال الاعتقاد بالمختصّ به، إذا كان الاختصاص معتقداً، و هاهنا الإختصاص معتقد فتحقّقت الملازمة ثمّ باستثناء نقيض التالي يلزم نقيض المقدّم، و هو المطلوب.

و ليس حاصل الدليل حينئذ أنّ الوجود لو كان معلوم الاختصاص لزال إعتقاد الوجود بزوال إعتقاد الخصوصيّات، لكنّه ليس كذلك، حتّى ينتج أنّ الوجود ليس

---

۱. همان: ص ۹. ۲. م: ـ المفروض.
۳. **حاشية السيّد الشريف** «ص ۹»: و لا يتوهّم أنّ ذلك و ما ذكره الشارح في الممكنات كلام على السند، بل هما دفع للمنع على تقدير السند، إذ اندفاعه على تقدير عدمه ظاهر.
٤. ج: يتّجه. ٥. شرح حكمة العين: ص ۳۳.
٦. م: + بالمختصّ به.

معلوم الاختصاص لا أنّه ليس مخصوصاً بحسب نفس الأمر.

نعم، يبقى الكلام في تحقّق[١] الاعتقاد بالاختصاص. و قد أشار إلى توجيهه سيّد المحقّقين[٢] في حاشيته حيث قال: «سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكة»[٣].

قال الشارح: «إذا كان مختصّاً بذلك الآخر بحسب إعتقاده»[۴].

في تقدير قولنا: «إذا كان مختصّاً بذلك الآخر بحسب اعتقاده» أو كان الاختصاص مشكوكاً فيه إلّا أنّه إكتفى بالأوّل لأنّه الظاهر على زعم الخصم ـ إذ الخصم و هو الأشعري كما يقول ـ انّ للوجود معان متعدّدة.

كذلك يقول: بأنّ كلّاً منها عين الماهيّة المختصّة ذلك الوجود بها و الظاهر أنّ من يقول بـ: أنّ وجود الإنسان مثلاً عين الإنسان، يقول بـ: أنّ إختصاصه به معلوم، لأنّ إختصاص الشيء بنفسه ضروري. و إنّما قلنا: الظاهر ذلك و لم نقطع به، لأنّ الاختصاص الشيء بنفسه إنّما يعلم ضرورة، إذا كان الشيء حين جعله مختصّاً و مختصّاً به متصوّراً بوجه واحد و ذلك غير لازم، فليتأمّل.

قال الشارح: «أمّا لو كان المراد بالخصوصيّات التي في نفس الأمر»[۵].

فصار حاصل الدليل حينئذ أنّه لابدّ أن يكون شيء من الخصوصيّات مطابقة لما في نفس الأمر، أي ذلك الوجود المعتقد، مختصّ بها في نفس الأمر فيزول إعتقاد ذلك الوجود بزوال إعتقاد الخصوصيّة[۶]، لكنّا نجد أنّ إعتقاد جميع الخصوصيّات يزول[٧]

---

١. م: تحقيق. ٢. أي: السيّد الشريف على بن محمّد الجرجاني.

٣. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٧، ش ٣»: ... انّ الأشعري يثبت لكلّ ماهيّة وجوداً خاصّاً، و الحكيم يثبت ذلك في الممكن و الواجب ـ سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكة ـ فالباقي لا يكون إلّا ما علم عدم اختصاصه قطعاً.

٤. شرح حكمة العين، ص ٣٣: ... و في الحواشي القطبيّة، توجيهه أن يقال: لا نسلّم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة لجواز أن يكون بعض الوجودات قائماً بذاته، و يعتقد أنّه جوهر مثلاً، ثمّ عند زوال اعتقاد الخصوصيّة و هي الجوهريّة في المثال لا يلزم زوال اعتقاد الوجود المفروض، إذ ليس مختصّاً بالجوهر فيزول بزواله. ٥. أيضاً: ص ٣٤.

٦. ج: اعتقادها.

٧. **حاشية ش** «الورقة ٧، ب»، **ج** «الورقة ٨، ب»: أنت تعلم أنّ ما ذكره في السند إنّما ينطبق على منع الشرطيّة لا على نفي التالي. و توضيح ما ذكره على ما قرّره أن نقول: سلّمنا أنّه يجب زوال إعتقاد الوجود بزوال إعتقاد الخصوصيّة المطابقة لما في نفس الأمر، على تقدير عدم الإشتراك معنى، و لكن لم لا يجوز أن يكون عدم زوال

و يتبدّل و يبقى إعتقاد الوجود بحاله.

و بما قرّرنا ظهر إندفاع منع نفي التالي على هذا التقدير مستنداً لجواز أن يكون عدم زوال إعتقاد الوجود عند زوال إعتقاد الخصوصيّة بواسطة عدم مطابقتها لنفس الأمر بأن يكون الوجود المعتقد وجوداً قائماً بذاته، و يعتقد له خصوصيّة. و لذلك لا يزول إعتقاد الوجود بزوال إعتقاد الخصوصيّة.

قال الشارح: «فيكون الوجود مختصّاً بالجوهر بحسب اعتقاده»[١].

لا يخفى ما هذه الملازمة من النظر، إذ لا يلزم من إعتقاد كون الخصوصيّة جوهراً إعتقاد إختصاص الوجود بالجوهر ـ و توجيهه ما ذكرنا آنفاً ـ و بيانه هاهنا: انّ المراد فيكون الوجود مختصّاً بالجوهر بحسب إعتقاده أو كان الاختصاص مشكوكاً فيه على ما أشار إليه ﷺ و قد علمت الوجه في الاكتفاء بالأوّل فلا تغفل.

قال المصنّف: «لأنّ المقابل لعدم كلّ ماهيّة هو وجودها الخاصّ بها»[٢].

فيه انّ حمل العدم على رفع وجود الخاصّ خروج عن العرف، إذ لو قال أحد: «زيد معدوم» ثمّ قال: «لكنّه موجود بوجود عمرو» لنسبه العقلاء إلى التناقض و ما ذلك إلّا لفهمهم من العدم معنى لا يجامع الوجود أصلاً فصار حاصل الدليل انّا نفهم من العدم معنى لا يجامع الوجود أصلاً، فلو كان الوجود متعدّد[٣][٤] أو قيل: زيد مثلاً امّا موجود و امّا معدوم، جوّز العقل إنّه لا يكون موجوداً بهذا المعنى الذي قصد من معاني لفظ الوجود و لم يكن معدوماً بل موجوداً بمعنى آخر[٥]. و أمّا القول بـ: «أنّ طرف الحصر هو كونه موجوداً بأحد الوجودات أو كونه مسمّى لفظ الوجود».

إعتقاد الوجود عند زوال إعتقاد الخصوصيّة بواسطة عدم مطابقة تلك الخصوصيّات لما في نفس الأمر، بأن يكون بعض الوجودات قائماً بنفسه كوجود الواجب جلّ ذكره، فيعتقد له خصوصيّة غير مطابقة لما في نفس الأمر، فلا يجب حينئذ زوال إعتقاد الوجود عند زوال إعتقاد الخصوصيّة. (منه رحمه الله)

١. شرح حكمة العين: ص ٣٤. ٢. أيضاً.

٣. أي: مشتركاً باشتراك اللفظي.

٤. **حاشية ج** «الورقة ٩، الف»: يفهم ممّا ذكره من الكلام أنّ الحصر العقلي لابدّ أن يكون بديهيّاً، بل من أعلى البديهيّات، و قد وقع التصريح من البعض بذلك مع أنّهم حصروا الحصر في العقلي و الاستقرائي، فيلزم أن يكون الحصر الثابت بالدليل العقلي استقرائياً، و ذلك مستور جداً على شرح المواقف.

٥. ش: أخصّ.

فمردود، بأنّا نجد هذا الجزم من غير ملاحظة مفهوم الوحدة و لا اللفظ و لا التسمية إلى غير ذلك، فتأمّل.

قوله ﷺ: «و حينئذ إمّا أن يكون إطلاق العدم عليها بالاشتراك لفظاً كـاطلاق الوجود على أفراده»[١].

لا يخفى عليك ما في هذه العبارة من المساهلة، و الأصـوب أن يـقال: كـاطلاق الوجود على أفراده مباينة.

قوله ﷺ: «لتوقّفه على إستقراء معاني الوجود»[٢].

و **أقول:** فيه نظر؛ لأنّ هذا الاستقراء انّما هو لتحصيل تصوّر المحـمول، و تـوقّف تصوّر المحمول على أمر خارج لا ينافي كون حصره[٣] في طرفي النقيض عـقليّاً. إذ الحصر العقلي ما لم يفتقر بعد تصوّر الأطراف على مقدّمة أجنبيّة، اللّهم إلّا أن يـراد بالحصر العقلي ما لم يتوقّف على أمر خارج أصلاً. و ندّعي انّا نجد حصراً بين الوجود و العدم لا يتوقّف على أمر خارج عن تصوّر الأطراف، و فيه تعسّف.

فإن قلت: لا حاجة على الاستقراء إذ يمكن تصوّر المعاني المتعدّدة بـعنوان أنّهـا مسمّى لفظ الوجود.

فالجواب: إنّ للمستدلّ أن يقول: نجد الجزم بالانحصار من غير ملاحظة للفظ، و التسمية و ما شاكل[٤] ذلك ـ كما مرّ[٥] ـ و لا يذهب عليك أنّه حينئذ يندفع المنع الذي ذكره المصنّف على بطلان تالي الشرطيّة الأولى و تالي الشرطيّة الثالثة، فتأمّل.

لا يقال: هذا الكلام منه ﷺ ما قرّرنا في الحاشية التي ذكر فيها تفصيل الكلام[٦]

---

١. حاشية السيّد الشريف: ص ٩، ش ٤.

٢. أيضاً «ص ١٠، ش ١»: قوله: «الشيء إمّا أن يكون موجوداً بأحد الموجودات»، على تقدير الاشتراك لفظاً لم يكن الترديد بين أحد الوجودات، و رفعه حصراً عقليّاً لتوقّفه على استقراء معنى الوجود، فالأولى أن يقال: الترديد في كلّ واحد من الأشياء بين وجوده الخاصّ، و رفعه يكون منحصراً؛ ألا ترى أنّ معنى الحصر حينئذ أنّ الشيء إمّا أن يكون موجوداً بأحد المعاني التي وضع لفظ الوجود لها أوّلاً، و ذلك ممّا يعتبر بأن يفرض وضع الوجود لأقلّ من تلك المعاني أو أكثر منها، فيلزم أن يتغيّر حال الوجود في كونه موجوداً أو معدوماً، و يتغيّر الأوضاع للفظ مع بقائه في نفسه على حاله، و ذلك بطلانه قطعي.

٣. أي: الموضوع.

٤. ج: يشاكل.

٥. ج: ـ كما مرّ.

٦. ش: المقام.

حيث قال: «إن ردّد بين واحد من الوجودات لا بعينه، و بين العدمات بمعنى أنّ السواد إمّا أن يكون موجوداً بواحد من الوجودات أو لا يكون موجوداً بشيء منها فلذلك قطعاً»[١]. لأنّ ما ذكره في تلك الحاشية توجيه لكلام الشارح و تقرير له، و في هذه الحاشية يكون معترضاً على الشارح، فلا منافاة.

و **قال الشارح**: «و أمّا قوله: و الأولى، فحاصله ما ذكرنا في توجيه كلام المصنّف»[٢].

أقول: لكن بينهما فرق من وجهين: **أحدهما**: إنّ في توجيه الشارح الاستفسار عن عدم الانقسام هل هو صفة المعنى أو اللفظ، و في توجيه الشارح العلّامة الاستفسار عن الوجود. **ثانيهما**: إنّ المقسم في توجيه كلام الشارح لفظ الوجود على ما هو الظاهر من كلامه، و في توجيه العلّامة ما يطلق عليه لفظ الوجود، و إيّاه عنّي بقوله: «ما صدق عليه الوجود»[٣] و قد عرفت إندفاع المنع[٤]، فتأمّل.

قوله ﷺ: «و كان التوجيه المذكور و منشاؤه، إطلاق المتن»[٥].

قيل: «كلّا سيعلمون ثمّ كلّا سيعلمون[٦]، بل مقصود العلّامة من الوجود الذي ليس مشتركاً لا لفظاً و لا معنى هو المعنى المخصوص بموجود، موجود على تقدير الاشتراك اللفظي، إذ لا شكّ في أنّ المعنى المخصوص يزيد مثلاً الذي هو عبارة عن وجوده على تقدير الاشتراك اللفظي ليس مشتركاً أصلاً لا لفظاً، و هو ظاهر، إذا المشترك اللفظي هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه و لا معنى، لأنّه على هذا التقدير لا يوجد إلّا في زيد، و من الوجود الذي ليس مشتركاً معنى بل لفظاً، هو لفظ الوجود.

و **حاصل كلامه**: إنّا لا نسلّم صحّة تقسيم الوجود، إن أردت بالوجود المعنى

---

١. أيضاً: ص ٩، ش ٤. ٢. شرح حكمة العين: ص ٣٧.
٣. أي: قول الشارح ميرك البخاري.
٤. في هامش نسخة ج «الورقة ٩، ب»: في الحاشية السابقة في ذيل «و لا يذهب عليك».
٥. حاشية السيّد الشريف «ص ١١، ش ٢»: ... و هو قوله و إلّا، أي لم يكن مشتركاً مطلقاً، أي لا لفظاً و لا معنى لأنّه نفي لقوله و هو مشترك، أي في الجملة و هو وهم محض ظاهر بطلانه.
٦. ش: ليس كذلك.

المخصوص بموجود، موجود على تقدير الإشتراك اللفظي. و مسلّم إن أردت به لفظ الوجود، أي مسلّم انّ تقسيم لفظ الوجود[١] إلى الوجود الواجبي و الممكني صحيح بمعنى أنّ هذا اللفظ إمّا لهذا المعنى أو لذلك، لكنّه لا يلزم منه نفي ما إدّعيت نفيه لأنّ اللازم على تقدير عدم الاشتراك عدم صحّة إنقسام المعنى المخصوص الذي ليس مشتركاً لا لفظاً و لا معنى، فاللازم غير منفي و المنفي غير لازم فالترديد في بطلان التالي لا في مقدّم الشرطيّة[٢][٣] على ما حمله عليه ﷺ، إنتهى.

---

١. **حاشية ج** «الورقة ١٠، الف»: وجه النظر هو أنّ الضرورة حاكمة بأنّ التقسيم ليس للفظ الوجود بل لما يفهم منه، و وجه أولويّة ما ذكره ثانياً في التوجيه هو أنّه نزل منزلة الوجود الذي ليس مشتركاً معناً بل لفظاً، أي لفظ الوجود ما صدق عليه الوجود، أي ما يسمّى بالوجود، فاندفع عند الايراد بأنّ التقسيم للفظ، بل للمفهوم و إلّا ورد عليه أيضاً انّ تقسيم مسمّى الوجود ليس إلّا لملاحظة وضع لفظ المعاني المتعدّدة، مع انّا نفهم أنّ تلك الملازمة غير لازم في تقسيم الوجود لم يجعله صواباً. فإن قلت: فالتوجيهان يشتركان في ورود شيء على كلّ منهما فما وجد أولويّة الثاني، قلنا: ورود الاعتراض على الأوّل أظهر و هو ظاهر. (**قاضي زاده الرومي** ﵀)

٢. **حاشية ش** «الورقة ٩، ب»: أقول: على هذا التوجيه يصير الشرطيّة هكذا، لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى، لما صحّ تقسيم الوجودات الخاصّة التي ليست مشتركاً لا لفظاً ولا معنى. و لا يخفى أنّ التالي لا يلزم المقدّم المفروض، إذ عدم صحّة تقسيم الوجودات الخاصّة متحقّق على تقدير الاشتراك المعنوي أيضاً، فلم يكن الشرطيّة حينئذ لزوميّة بل إتفاقيّة. و قد تقرّر ـ في موضعه ـ إنّ الاتفاقيّة ليست معتبرة في القياسات الإستثنائيّة، و لم يصحّ قول العلّامة لأنّ اللّازم عدم صحّة إنقسام الوجود الذي لا يكون مشتركاً لا لفظاً و لا معنى، و لهذا جعل السيّد المقدّم بزعم السائل عدم الاشتراك مطلقاً لا لفظاً و لا معنى. و بما قرّرنا ظهر كون الشبهة، أي الاشتباه إنّما نشأت من عدم الاطّلاع على ما هو الباعث له ﷺ في جعل مقدّم الشرطيّة عدم الاشتراك، مطلوب. و نعم ما قال: «كلّا سيعلمون ثمّ كلّا سيعلمون».

٣. أيضاً: أقول: يمكن أن يوجه القائل المذكور النظر بوجه آخر، بأن يقال: ظاهر انّ المستدلّ أخذ الوجود في مقدّم الشرطيّة و الاستثنائيّة بمعنى واحد فالأحسن في الاعتراض عليه، أن يستفسر عن معناه و يمنع الملازمة على تقدير، و بطلان التالي على تقدير آخر، كما فعله العلّامة في الوجه الأولى كما فعله المصنّف حيث سلّم الملازمة، وخصّ الاعتراض ببطلان التالي كما يحكم به سلامة الطبع. و هذا أيضاً على محاذاة ما ذكره العلّامة في الاعتراض الأوّل على بطلان تالي الأولى حيث قرّر الاعتراض أو لا على الوجه الثاني. ثمّ قال: «و هذا الترديد الذي ذكرنا» إلى قوله: «بل الأصوب» إيراده عليهما و يؤيّده قوله: «و الأولى»، لأنّه إذا كان مراده من الإعتراض و النظر ما فهموه لكان الأولى. بل الصواب أن يقول: و الصواب لا و الأولى المشعر بصوابيّته لظهور خطائه و حاشا عنه ان أراد بالإعتراض المعنى الذي مملوّه عليه، لأنّه في غاية الركاكة و نهاية السخافة، و توجيه الشارح النظر بطريق آخر لا يصير سنداً على القائل، و هو ظاهر. و حينئذ إندفع ما أورده المحشّي أوّلاً بقوله: «فحينئذ لا يتوجّه النظر، إلى آخره». و ثانياً بقوله: «بل هذا يجعل التوجيه الأوّل، إلى آخره». كما لا يخفى و ظهر إنّ الخبط في كلامه أظهر من كلام القائل، و نعم ما قال: «كلّا سيعلمون ثمّ كلّا سيعلمون». و لا يذهب عليك أنّه على ما قرّرنا، ظهر أنّ التوجيه الذي ذكره الشارح للإعتراض ليس بمطابق

أقول: إذا كان المراد من الوجود الذي لا يكون مشتركاً لا لفظاً و لا معنى، ما فسّره به، و هو المعنى المخصوص بموجود موجود و من الوجود الذي ليس مشتركاً معنى بل لفظاً، هو لفظ الوجود لا المعنى المفهوم منه على ما إعترف به فحينئذ لا يتوجّه النظر الذي أورده العلّامة عليه، أي على التوجيه الأوّل و تنبيه الشارح، بـ: «أنّ اللازم عدم صحّة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركاً معنى لا ما لا يكون مشتركاً لا لفظاً و لا معنى»[١].

إذ الظاهر أنّ اللازم على تقدير الاشتراك اللفظي هو عدم صحّة إنقسام الوجود المخصوص بموجود موجود، أي عدم صحّة إنقسام معاني لفظ الوجود الكائنة على فرض الاشتراك اللفظي و عدم الاشتراك المعنوي لا عدم صحّة إنقسام لفظ الوجود، و ذلك ظاهر. بل محصّل[٢] التوجيه الأوّل للعلّامة راجع إلى الثاني مع أنّه حكم لورود النظر عليه، و عدم وروده على الثاني.

فالصواب أن يقال: أراد بالوجود الذي لم يكن مشتركاً لفظاً و لا معنى المعنى المخصوص بموجود موجود، إذا لم يكن لفظ الوجود مشتركاً بينهما، فظاهر إنّ تحقّق ذلك المعنى غير مترتّب على مجرّد نفي الاشتراك المعنوي بل اللازم على ذلك التقدير هو تحقّق المعاني الغير المشتركة في معنى الوجود، و المترتّب عليه هو عدم صحّة إنقسامها[٣]، فورد عليه النظر المذكور. و لمّا كان لزوم ذلك انّما يكون له وجه إذا لم

لكلام المصنّف، لأنّه ظاهر في أنّه كلام على بطلان التالي، و لا تعرّض له للملازمة، و إنّ التوجيه المنطبق ما ذكره العلّامة و أورد عليه النظر، فتأمّل. (**آقا حسين** رحمه الله)

١. شرح حكمة العين: ص ٣٦ ـ ٣٧.

٢. م، ج: هذا يجعل.

٣. **حاشية م، ج** «الورقة ١٠، ب»: ملخّص الكلام و تلخيص المقام، انّ عدم صحّة إنقسام الوجود الذي ليس مشتركاً لا معنى و لا لفظاً، إن أخذ بمعنى السالبة حتّى يصدق بانتفاء الوجود الذي ليس مشتركاً أصلاً لا لفظاً و لا معنى، فيتوجّه انّ الشرطيّة حينئذ لا يكون لزوميّة، لأنّ عدم صحّة تقسيم الوجود الذي لم يكن مشتركاً أصلاً، ضروري في الواقع إمّا على تقدير عدم الموضوع، فظاهر. و أمّا على تقدير وجوده فلأنّ الوجود الغير المشترك لا يصحّ تقسيمه أصلاً ضرورة. إنّ صحّة التقسيم يقتضي إشتراك المقسم بين أقسامه إمّا معنى أو لفظاً. و لا يخفى انّ صدقه ليس ضروريّاً (خ ل: لازماً) من إشتراك الوجود لفظاً أو معنى، بل هو ضروري الصدق سواء كان الوجود لفظاً أو معنى أو لم يكن مشتركاً أصلاً، مثل كون الأربعة زوجاً ضروري و ليس لازماً، لمثل قولنا: «الانسان حيوان». فلابدّ من أخذها معدولة حتّى يكون للمقدّم مدخل في وجود الموضوع، و من جهته كان له مدخل في صدق التالي. و إذا عرفت هذا، علمت انّ المقدّم إذا كان هو نفي الاشتراك معنى

يكن الوجود مشتركاً معنويّاً و لا لفظيّاً، إذ حينئذ يتحقّق ذلك المعنى و يتفرّع على الفرض المذكور وجّه قدّس سرّه كلامه بـ: أنّه توهّم من إطلاق المتن الإشتراك مطلقاً، أي في الجملة.

و اللازم على تقدير نقيضها حينئذ هو تحقّق الوجود الذي لم يكن مشتركاً أصلاً لا لفظاً و لا معنى، و لما كان التالي ظاهر اللزوم على ذلك الفرض، دون فرض نفي الاشتراك المعنوي فقط.

فقال على سبيل الظنّ و التجويز كأنّه فهم من المقدّم و ذلك حتّى يصحّ تفريع ما جعله تالياً عليه، فهذا القائل لم يتفطّن بمعنى كلام الموجّه و لم يفرق بين التوجيهين و لا لما هو الباعث له قدّس سرّه فيه على توجيه الذي فعله، فهذا خبط في خبط[1]. و نعم ما قال: «كلّا سيعلمون ثمّ كلّا سيعلمون».

قوله قدّس سرّه: «و الثاني أشهر».

و فيه تأمّل، و يمكن أن يقال: انّ المتكلّمين نازعوا الحكماء في تفسير لفظ الموجود و المعدوم، و لم يتنازعوهم في تفسير الكائن ففسّر الأوّل بالثاني.

قوله قدّس سرّه: «و ما أورده تنبيهاً».

الظاهر أنّه لابدّ من كون المنبّه أجلى من المتنبّه عليه، و دعوى كونه أجلى محلّ تأمّل، اللّهم إلّا بزعم الخصم.

قال الشارح: «و لقائل أن يقول سلّمنا»[2].

فقط لم يترتّب عليه تحقّق الوجود الذي ليس مشتركاً معنى و لا لفظاً، فلهذا وجّه قدّس سرّه كلام المعترض بأنّه جعل المقدّم لنفي الاشتراك مطلقاً حتّى ترتّب عليه تحقّق موضوع التالي، و من جهته كان له مدخل في ترتّب التالي عليه، و يصير القضيّة لزوميّة فما ذكره قدّس سرّه غاية توجيه كلام المعترض و تقريبه بقدر الامكان إلى الاستقامة و السداد، حتّى أنّه لو إلتزم ترتّب تحقّق الوجود الذي ليس مشتركاً أصلاً على مجرّد نفي الاشتراك المعنوي، و إنّ التالي لازم للمقدّم أو خلط بين الاتفاقيّة و اللزوميّة بجعل التالي المذكور من قبيل اللّزوميّة. إذ إعتبر الاتفاقيّة في القياس الاستثنائي كان كلامه أبعد من الصواب، و لهذا لم يجزم التوجيه الذي ذكره بل جعله مظنوناً هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع و التكلان على التوفيق. (**منه** رحمه الله)

١. ج: + في خبط.

٢. شرح حكمة العين، ص ٣٧: ... إنّ الموجودات بأسرها مشتركة في الكون في الأعيان، لكن لم قلتم انّ إطلاق الكون في الأعيان عليها بمعنى واحد، و لم لا يجوز أن يكون اشتراكها فيه كاشتراك مفهومات العين فيها؟ لابدّ له من دليل.

ليس مقصود الشارح تسليم ما قاله المصنّف، بل مراده انّ المسلّم ما هو أعم منه و هو إشتراك الموجودات في الكون أعمّ من أن يكون في لفظه و في معناه، و أمّا كونها مشتركة في معناه فغير مسلّم، و بما قرّرنا يندفع ما يتوهّم هاهنا من أنّ دعوى المصنّف هو إشتراك الموجودات في المفهوم من الكون في الأعيان لا في إطلاق هذا اللفظ فقط، و عبارته صريحة فيه حيث قال[١]: «إنّ الموجودات [بأسرها][٢] مشتركة في هذا المعنى»[٣]، فالكلام معه ليس إلّا منع تلك المقدّمة. إن قيل: المنع إذ بعد تسليم ما إدّعاه، فلا مجال للقول بأنّ إطلاق الكون عليها لا يدلّ على أنّه معنى واحد مشترك بينها، لم لا يجوز أن لا يكون بمعنى واحد بل يكون كاطلاق العين على معانيه و هو بيّن؟

قال الشارح: «و هو أي الوجود المطلق خارجيّاً كان أو ذهنيّاً»[٤].

لا يذهب عليك انّ قوله: «أي الوجود المطلق» صريح في أنّ المراد زيادة مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه، و قوله: «خارجيّاً كان أو ذهنيّاً» يتبادر منه مطلق الوجود فلا يتلائم أجزاء كلامه و يمكن أن يكون وجه النظر الذي أورده الشارح، هذا. و توجيه كلام العلّامة انّ المراد الوجود المطلق كما يدلّ عليه صريح كلامه، و قوله: «خارجيّاً كان أو ذهنيّاً» بيان لاطلاقه و شموله. و حاصله، انّ المراد الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجي و الذهني.

و **حينئذ نقول:** لو كان المراد زيادة هذا المفهوم المشترك الكلّي فالتقييد بالممكن يكون مستدركاً، لأنّ هذا المفهوم زائد في الواجب أيضاً و يحتمل أن يكون هذا هو وجه النظر.

و اعلم، انّ ما ذكره ﷺ من وجوه النظر الثلاثة مبني على حمل كلام العلّامة على «أنّ المراد مطلق الوجود» ـ كما يظهر بالتأمّل في عباراته ـ و ما ذكره في الجواب عن الوجه الأوّل، يقتضي أن يكون المراد الوجود المطلق. و ما ذكره في الجواب عن الوجه الثاني، بل عن الثالث أيضاً مبني على أنّ المراد مطلق الوجود.

---

١. أي: المصنّف الكاتبي القزويني.
٢. جميع النسخ: ـ بأسرها.
٣. شرح حكمة العين: ص ٣٧.
٤. أيضاً: ص ٣٨.

ففي كلامه ﵀ إضطراب و يمكن أن يقال[١]: حمل ﵀ كلام العلّامة في الجواب عن الوجه الأوّل على الوجود المطلق، لما عرفت من توجيه كلام العلّامة. و أشار إلى تخطئة السائل في حمل الوجود على مطلق الوجود، و في الجواب عن الوجه الثاني و الثالث أجاب بطريق التنزّل و تسليم انّ المراد مطلق الوجود، فتأمّل.

و بما قرّرنا من أنّ كلامه ﵀ في جواب التوجيه الأوّل من النظر مبني على حمل الوجود المطلق على معناه المتبادر لا على مطلق الوجود، فيندفع ما قيل: انّ الوجود المقيّد بالخارجى إذا كان مذكوراً كان مطلق الوجود، الحاصل في ضمنه مذكوراً لا المقيّد بهذا، و المقيّد بقيد آخر لأنّ هذا إنّما يرد لو أريد مطلق الوجود بمعنى الوجود الخارجي و الذهني معاً.

و الحقّ أنّ تقييد المصنّف الماهيّة بـ «الممكنة» قرينة ظاهرة على أنّه أراد مطلق الوجود، أي الوجودات الخارجيّة و الوجودات الذهنيّة.

و كلام الشارح حيث قال: «هذا لا يتأتي في الوجود الذهني، إلى آخره»[٢] مبني عليه أيضاً، و ليس المراد مفهوم الوجود المطلق و لا مفهوم الوجود الخارجي و لا مفهوم الوجود الذهني لزيادتها في الجميع حتّى الواجب.

---

١. **حاشية ش** «الورقة ١١، الف»: أقول: يمكن أن يوجّه على وجه يسلّم عن التكلّف بالبعيد الذي إرتكبه المحشي في توجيهه، بأن يقال: حمل ﵀ من كلام العلّامة في الأجوبة الثلاثة على أنّ الحكم على مطلق الوجود. و أمّا في الثاني و الثالث فظاهر، و أمّا في الأوّل فإنّ مراده في قوله فلأنّ المقيّد إذا كان مذكوراً كان المطلق كذلك، لأنّ الضمير الراجع إلى الوجود المطلق و هذا لا ينافي كون الحكم عليه بحيث يسري إلى أفراده و ذكر المفهوم و الحكم على أفراده شايع متعارف منهم مع ظهور القرينة و تقييد الماهيّة بالممكنة، و كون النزاع في الوجودات الخاصّة. و كلام العلّامة لا يأبى عن هذا الحلّ بل الظاهر هو هذا، لأنّ تقييد الوجود بالمطلق لرفع توهّم إرجاع الضمير إلى الوجود الخارجي المذكور فيما سبق. و قوله: «خارجيّاً كان أو ذهنيّاً» للإشارة إلى أنّ الحكم على أفراده لا مفهومه من حيث هو، و حينئذ إندفع النظر الذي أورده المحشّي على العلّامة بقوله «و حينئذ نقول، إلى آخره» كما لا يخفى بل لا يبعد أن يقال النظر الثالث أورده ﵀ هو هذا النظر بعينه بإرجاع الضمير في قوله أو أنّه إلى الوجود المطلق لا الوجود الذهني كما فعله المحشّي. و لا يخفى توجيه جوابه عن هذا النظر على ذلك التقدير أيضاً و كذا إندفع النظر الذي نقل عنه ﵀ في الحاشية الأخرى. فإن قلت: هذه الحاشية تدلّ على أنّه ﵀ حمل كلامه على هذا، بل فيها دلالة على أنّ الناظر فهمه هكذا، و كأنّه ﵀ لم يتعرّض لتخطئته. و بيان مراد العلّامة لظهوره بغير الجواب عن الأنظار السابقة في الحاشية الأخرى، و قوله «تأمّل» كأنّه إشارة إلى هذا، فتأمّل. (**آقا حسين** ﵀)

٢. شرح حكمة العين: ص ٣٨.

و بما ذكرنا أنّ قول الشارح: «لا يقال هذا لا يتأتي في الوجود الذهني لامتناع تصوّر المثلث مع الذهول عن تصوّره»[١] صريح في أنّ الشارح حمل الكلام على أنّ المدّعى زيادة الوجود الخارجي و الوجود الذهني لا المعنى المطلق الشامل لهما، يندفع ما يتوهّم انّ إدراج الشارح الوجود الذهني في الدليل ليس لأنّ المقصود إثبات كونه زائداً بل ليثبت به زيادة الوجود المطلق المشترك فيه، على أن زيادة الوجود الذهني لا يثبت به زيادة المطلق لجواز أن يكون المطلق ذاتيّاً و المقيّد عرضيّاً.

ثمّ ذهب الشيخ الاشعري إلى أنّ لكلّ ماهيّة وجوداً خاصّاً هو عينه فلو جعل الدعوى زيادة الوجودات الخاصّة على ما ذهب إليه الخصم لكان أظهر في ردّ دعوى الخصم، فحمل الدعوى هاهنا على زيادة الوجودات الخاصّة غير بعيد.

بل قد نقل عن سيّد المحقّقين هاهنا حاشية لتوجيه النظر يدلّ عليه حيث قال: «إن وجّه النظر هو انّ الخلاف إنّما هو في الوجود الخارجي لا المطلق[٢]، إذ لا نزاع في زيادة المطلق[٣] إنّما الخلاف في الوجود[٤] الخاصّ كما صرّح به في مواضع أخر، إنتهى»[٥]. فيندفع إنّ المدّعى زيادة مفهوم الوجود المطلق لا زيادة أفراده إذ لا أفراد له عند المحقّقين، فتأمّل هذا.

قال الشارح: «لا يقال هذا لا يتأتي في الوجود [الذهني]، إلى آخره»[٦].

أقول: لما كان السائل هو المجيب[٧] ينبغي حمل السؤال على ما يكون الجواب عنه،

---

١. أيضاً.
٢. حاشية السيّد الشريف: في الوجود الخاصّ لا الوجود المطلق.
٣. أيضاً: انّ المطلق زائداً. ٤. أيضاً: ـ الوجود.
٥. أيضاً: ص ١١، ش ٤. ٦. شرح حكمة العين: ص ٣٨.
٧. **حاشية ش** «الورقة ١٢، الف»: قوله: «لما كان السائل هو المجيب، إلى آخره». فإن قلت: لا يلزم من التفطّن بالسؤال التفطّن بالجواب. قلنا: ليس المقصود ذلك؛ بل الغرض انّ المجيب إذا كان هو السائل ففي صورة توجّه الاعتراض ظاهراً على الجواب. يمكنه تأويل السؤال على وجه ينطبق عليه الجواب بخلاف ما، إذا كان المجيب غيره، فانّ المعترض حينئذ أن يوجّه سؤال على نحو يندفع عنه الجواب. ثمّ دفع مقابلة المنع بالمنع في هذه العبارة كما يمكن تصرّف المنع في السؤال عن الظاهر، و حمله على الدعوى، والدليل على ما فعله المحشّي كذلك. يمكن تصرّفه في الجواب عن الظاهر على ما فعله بعض المحشّين، و حمله على المنع اللغوي و جعل عدم اللزوم بمعنى الانفكاك، ثمّ انّ السائل أشار في تقرير سؤاله على ما هو اللائق بتقرير الدليل و إلّا فاصل الاعتراض يرد على تقرير المصنف أيضاً، إذ يستحيل تصوّر المثلث مع الشكّ في تصوّره، فقوله «ثمّ لا يخفى إنّ

جواباً صحيحاً. و لا يخفى أنّه لو حمل السؤال على المنع يكون الجواب بالمنع مقابلة المنع بالمنع، فينبغي توجيهه بأنّه إدّعى عدم تأتي بطلان اللازم في الوجود الذهني و استدلّ عليه بـ«امتناع تصوّر المثلث مع الذهول عن تصوّره»، و التصوّر هو الوجود الذهني. ثمّ لا يخفى عليك انّ هذا السؤال إنّما يتوجّه بعد تفسير كلام المصنّف و إصلاحه بما ذكره العلّامة.

ثمّ أقول: ما ذكره المعترض عن الدليل يرجع إلى مقدّمتين:

إحديهما: إنّ التصوّر هو الوجود الذهني.

و **ثانيهما:** إنّ تصوّر الشيء لا ينفكّ عن تصوّر ذلك التصوّر.

و جواب الشارح منع المقدّمة الثانية لما اشتهر بينهم: «انّ العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم»[1] و أنت خبير بأنّ ذلك إنّما يكون في صورة عدم توجّه النفس و التفاتها و إلّا فبعد توجّهها إذا كان صورة شيء[2] حاصلة في نفوسنا، نعلم أنّها

السؤال إنّما يتوجّه، إلى آخره». لايخلو عن حزازة مع أنّه يمكن حمل هذه العبارة من السؤال أيضاً على هذا المعنى كما قيل في بعض الحواشي بجعل قوله «مع الذهول عن تصوّره»، بمعنى الذهول عن أنّه متصوّر، و الشكّ فيه. نعم؛ ما ذكره في الجواب يمكن أن يكون بناؤه على التقرير اللائق للدليل، و الظاهر من عبارة السؤال إذ دعوى إمكان الشكّ في العلم بالعلم بعد العلم بالشيء غير معقول، فتدبّر. (**آقا رضي** ﷺ)

۱. أيضاً قال الشارح في شرح حكمة العين، ص ۳۸: لا يلزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به.

۲. **حاشية ش** «الورقة ۱۲، الف»: قوله: «فبعد توجهها إذا كان صورة شيء، إلى آخره». قيل: «أقول: فيه بحث أمّا أوّلاً فلأنّ الكلام على ما وجّهه كان في تخلّف تصوّر التصوّر عن التصوّر، و لا يدخل في هذا المقام بعدم تخلّف التصديق ـ ما ذكره ـ من أنّه يعلم أنّها حاصلة لنا، إنّما هو تخلّف التصديق، إنتهى». أقول: فساد ما ذكره بيّن، أمّا أوّلاً: فلعدم إرتباط عبارته و كأنّه قد سقط لفظ العدم عن قوله إنّما هو تخلّف التصديق. و أمّا ثانياً: فلأنّ عدم تخلّف التصديق مستلزم لعدم تخلّف التصوّر، وذلك بين قوله، و الصواب في الجواب منع المقدمة الأولى. لا يقال بناء كلام المستدلّ في إثبات زيادة الوجود الذهني على فرض انّ التصوّر هو الوجود الذهني، إذ لو لم يتحقّق الوجود الذهني فلا معنى لاثبات زيادته و كيف يمكنه منع انّ التصوّر هو الوجود الذهني، و ظاهر انّ هذا الجواب من قبل المستدلّ. لأنّا نقول: المراد بالتصوّر الإنكشاف، و هو الذي لا يتخلّف العلم به عن العلم بالشيء و لا ينكره المتكلّمون. و المراد بالوجود الذهني حصول الشيء في الذهن و إرتسامه فيه، و هذا الحصول ملزوم لذلك الانكشاف، و سبب له عند القائلين بالوجود الذهني. فيصير حاصل الكلام في جواب. الصواب بزعم المحشّي: إنّ ما أثبته المعترض هو عدم تخلّف العلم بالانكشاف عن العلم بالشيء لا عدم تخلّف العلم بالوجود الذهني و حصول الشيء في النفس عنه، و كلام المستدلّ في تخلّف ذلك العلم، و بما حصل قوله و هو المستفاد من النقض الذي أورده السيّد ﷺ. إنّ السيّد قال: لو كان الأمر ـ كما ذكره ـ السائل لم يعرض الشكّ في الوجود الذهني، فإن أراد بالوجود الذهني التصوّر و الإنكشاف فعدم ورود النقض بيّن. إذ

حاصلة لها و ذلك الشيء متصوّراً، فالصواب في الجواب منع المقدّمة الأولى و هو المستفاد من النقض الذي أورده ﵀ و ذلك لأنّ المتكلّمين لا ينكرون تصوّر الأشياء بل كون التصوّر هو الوجود في الذهن، فتأمّل.

قوله ﵀: «لأنّا قد نعقل المثلث مع عدم تعقّل وجوده»[١].

يمكن أن يجاب عن قبل المصنّف بأنّه أراد بالتعقّل التصوّر المطلق. و إن كان تحقّقه في ضمن التصديق و يرجع حاصل الدليل إلى أنه لو كان الوجود عين الماهيّة أو جزئها لكان التصديق بثبوت الماهيّة لنفسها عين التصديق بثبوت الوجود لها أو مستلزماً له، و التالي باطل لكنّه تكلّف[٢].

قوله ﵀: «حاصل [هذا] الاعتراض ما أورده بعض الفضلاء[٣]»[٤].

أقول: هاهنا دليلين:

أحدهما: انّه لو كان الوجود عين الماهيّة أو داخلاً فيها لزم من تعقّل الماهيّة تعقّل الوجود، و التالي باطل. لأنّا قد نعقل الماهيّة و نغفل عن الوجود.

و **ثانيهما:** انّه لو كان الوجود عين الماهيّة أو داخلاً فيها لم يكن الشكّ في ثبوت الوجود للماهيّة، و التالي باطل. لأنّا قد نعقل المثلث، و نشكّ في وجوده.

و حاصل الاعتراض: انّ المصنّف خلط أحد الدليلين بالآخر، فانّ ما ذكره من الملازمة هو ملازمة الدليل الأوّل، و ما ذكره في بيان بطلان التالي بيان لبطلان تالي

لا شكّ لأحد فيه، و إن أراد به الحصول في الذهن و الارتسام في النفس فيستفاد منه، إنّ الخلل في المقدّمة القايلة بأنّ التصوّر هو الوجود الذهني. و هذا مع كمال وضوحه قد إلتبس على الفاضل الشيرواني و علّق عليه حاشية طويلة لا يشتبه فسادها على من نظر فيها، فتدبّر. (**آقا رضي** ﵀) [أورد كاتب نسخة «ج» حاشية الفاضل الشيرواني في «الورقة ١٢، ب»].

١. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٢، ش ١»: لأنّا قد نعقل المثلث مع الشكّ في وجوده.

٢. م: ـ لكنّه تكلّف.

٣. **حاشية ج** «الورقة ١٣، الف»: هذا المورد الفاضل هو القاضي محمود بن أبي بكر الأرموي أورده في كتاب لباب الأربعين. (**محمّد كاظم** ﵀)

٤. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٢، ش ٢»: ... و هو أنّ تركيب القياس هكذا الماهيّة معلومة تصوّراً، و الوجود ليس بمعلوم تصديقاً فلم يتّحد الأوسط في القياس. وقد يقال: المراد أنّ تصوّر الماهيّة مع الشكّ في الوجود ينافي كونه ذاتاً أو ذاتياً، لأنّ ثبوت الشيء لنفسه، و كذا ثبوت ذاتية له بيّن، و هذا متوقّف على تصوّر الماهيّة بالكنه.

الدليل[١] الثاني.

ثمّ أشار إلى أنّه لو ذكر ما يدلّ على بطلان التالي الأوّل تسليم[٢] الدليل عن الاضطراب، فما ذكره في بطلان التالي ممنوع، إذ هو في مرتبة الدعوى، و بما قرّرنا ظهر انّ إعتراض العلّامة لا يرجع إلى ما ذكره بعض الفضلاء من عدم إتّحاد الوسط المبني على حمل الدليل على قياس الاقتراني، كيف و كلام المصنّف صريح في الاستثنائي فلا يمكن توهّم الإقتراني منه؟

فإن قيل: يمكن توجيه كلام المصنّف على وجه يندفع عنه ما أورده العلّامة من الخلط، بأنّه إذا تعقّل الماهيّة و نشكّ في وجودها فلا يكون تعقّل الماهيّة عيناً لتعقّل الوجود أو مستلزماً له، أمّا الأوّل فظاهر ضرورة انّ العينيّة ينافي الشكّ في ثبوت أحدهما للآخر. و أمّا الثاني فلأنّ البيّن بالمعنى الأخصّ[٣] مستلزم للبيّن بالمعنى الأعمّ[٤] و عدم اللازم مستلزم لعدم الملزوم.

قلت: قد حقّق ﷺ انّ أخصيّة البيّن بأحد المعنيين بالنسبة إلى الآخر إنّما تظهر، إذا زيد في تعريف الأخصّ قيد آخر، و هو انّ تصوّرهما يستلزم الجزم باللزوم أو فسّر بأنّ تصوّر الملزوم مستلزم للجزم المذكور، فتأمّل.

قال الشارح: «فالأولى أن يقال يحمل المثلث على المتصوّر»[٥].

إنّما قال «أولى» و لم يقل «فالصواب»، لأنّه يمكن حمل التعقّل في كلام المتن في الموضعين على التصديق، و حينئذ يرجع إلى ما ذكره من الوجه الأولى، لكن لما كان إطلاق التعقّل على التصديق، إنّما يتعارف لو تعلّق التعقّل بالقضية أو مضمونها، كما يقال: تعقّلت «زيد قائم» أو «قيام زيد». و أمّا على تقدير تعلّقه بالمفرد الصرف فحمله على التصديق بعيد غاية البعد.

قال: «و الأولى» أن يقال إشارة إلى أنّه يمكن توجيه كلام المصنّف على وجه يكون

---

١. م: ـ الدليل. ٢. ش: سلم.
٣. حاشية م: و هو أن يلزم من تصوّر الماهيّة تصوّر الوجود.
٤. حاشية م: و هو أن يلزم من تصوّر الماهيّة و تصوّر الوجود و النسبة الجزم باللزوم.
٥. شرح حكمة العين: ص ٣٩.

عين ما ذكره الأولى، لكن فيه تكلّف. و حاصل تقريره «الأولى» انّا نحمل المثلث على المتصوّر و يصدق به، و لا يحمل الوجود عليه و لا نصدق به، بل نشكّ فيه. هذا تقريره على وجه يمكن تطبيق عبارة المصنّف عليه على ما أشرنا إليه، و يكون مشتملاً على حديث الشكّ و العلم.

و يمكن تقريره بوجه آخر، و هو: انّ الوجود غير محمول على المتصوّر في نفس الأمر، و محمول على الماهيّة المثلث[١] فيها، و هذا مبني على أحد الأمرين: إمّا بتخصيص الوجود بالخارجي أو بجعل الوجود بالمعنى المصدري[٢]. و أمّا الأوّل فصحيح على أي تقرير كما يظهر بالتأمّل.

قيل: «و يمكن توجيه الدليل بوجه يندفع عنه النظر المذكور، و هو أن يقال: إنّا نعقل المثلث من غير شكّ فيه، و نشكّ في وجوده و المشكوك ليس نفس غير المشكوك و لا داخلاً فيه، فلا يكون الوجود نفس المثلث و لا داخلاً فيه[٣]».

أقول: إن أراد بقوله: «من غير شكّ فيه» من غير شكّ في نفس الماهيّة فحال، لكن نفس الوجود أيضاً غير قابل لتعلّق الشكّ به؛ كيف و الشكّ انّما يتعلّق بما يتعلّق به التصديق، و هو النسبة التامّة الخبريّة؟ و إن أراد من غير شكّ في ثبوته للمتصوّر، فكان بعينه ما ذكره الشارح[٤]، و توجيه كلام المصنّف به مبني على حمل التعقّل في موضعين على معنى التصديق، فلا يصحّ قوله[٥]: «نعم يرد عليه، إلى آخره» إنّ التعقّل المذكور في عبارة المصنّف بحيث أن يراد به تارة التصوّر، و تارة التصديق.

قال الشارح: «النزاع فيه»[٦].

---

١. م: ـ المثلث.
٢. **حاشية ج** «الورقة ١٢، ب»: أي سواء جعل الوجود بمعنى الموجود على ما قال المحقّقون: انّ الأمور العامّة التي لمشتقات أو يترك على معناه، و أمّا الثاني و هو أنّ الوجود على معناه المصدري، فالظاهر أنّه لا يصحّ، إذ لا يصحّ سلب الموجود المطلق عن شيء من الماهيّات في نفس الأمر، اللّهم إلّا أن يقيّد بقيد صالح مثل التقييد ببعض الأوقات أو بعض الأذهان، فتدبّر. (**منه** رحمه الله)
٣. م: ـ فلا يكون ... فيه.
٤. أي: المحشّي القطبي رحمه الله.
٥. أي: قول هذا الموجّه حيث قال: «نعم يرد، إلى آخره».
٦. شرح حكمة العين: ص ٣٩.

الظانّ الشارح أراد أنّ اللازم من كون أحد الأمرين محمولاً دون الآخر تغائرهما في الذهن، أي بحسب المفهوم، لأنّ المراد من المحمول هو المفهوم لا بحسب الخارج بمعنى أنّهما متمايزان بحسب الخارج، فإن زيداً مثلاً إذا إتّصف بصفة العمي و بصفة الجهل فإذا تصوّر بالجهل.

نقول: الجهل محمول على المتصوّر و العمي غير محمول عليه، فحينئذ لا يلزم إلّا مغائرة مفهوم الجهل لمفهوم العمي في الذهن، لا أنّهما متغايران في الخارج بأن يكون لكلّ منهما هويّة ثابتة في الخارج بها يمتاز عن الآخر؛ بل سائر الاعتبارات لا تمايز بينها بحسب الخارج. و كذا لا تمايز بينها و بين موصوفاتها بحسبه أيضاً لأنّ ذلك يقتضي أن يكون لكلّ منها هويّة ثابتة فيه يتميز فيه بحسبه عن الآخر، و الاعتباري ليس كذلك.

و هذا الكلام من الشارح مبني على ما قيل في توجيه كلام الأشاعرة و كان مذكوراً في الشرح الجديد للتجريد، و هو: «إنّ الأشاعرة أرادوا بقولهم: وجود كلّ شيء عين ماهيّته و ليس زائداً عليها، أنّه لا تمايز بينها في الخارج، أي ليس في الخارج شيء هو الماهيّة، و الآخر هو الوجود قائم به قياماً خارجيّاً، كما يدلّ عليه[1] تصفح أدلّتهم و لا نزاع بينهم[2] في ذلك». هذا عبارته، و لما كان النزاع حينئذ يصير لفظيّاً صرفاً، و كان من المستبعد جداً أن يكون النزاع بين العلماء الأعلام لفظيّاً و لم يتصوّروا[3] و لم يفهموا ذلك إلى الآن.

قوله ﷺ: «الظاهر انّ النزاع في كونه زائداً، إلى آخره»[4][5].

---

١. م: يدلّهم عليهم. ٢. ش: معهم.

٣. ش: ـ و لم يتصوّروا.

٤. **حاشية ش** «الورقة ١٤، الف»: قوله: «الظاهر إنّ النزاع في كونه زائداً، إلى آخره». قيل: «أقول: صريح السيّد ﷺ و إشتهاره بكلام أفضل المحقّقين يدلّ على أنّه جعل النزاع في زيادة الوجود بحسب الذهن، بمعنى أنّ ظرف العروض هو الذهن لا الخارج، و هو يدلّ على أنّه حمل كلام الشارح على أنّه جعل النزاع في العروض بحسب الخارج، بمعنى أنّه ليس لكلّ واحد منهما هويّة ممتازة عن هويّة الآخر لم يحتجّ إلى ذلك؛ بل كان يكفي أن يقول: إنّ النزاع في المغائرة بحسب المفهوم لا بحسب الهويّة الخارجيّة. نعم، ما ذكره السيّد ﷺ يستلزم ذلك بناء على ما كان له هويّة خارجيّة إمتنع أن يعرض لشيء في الذهن على ما هو المشهور، و قد ادّعى بعضهم البداهة فيه، انتهى». أقول: لعلّ مراده مع ما في كلامه من التشويش التامّ المخلّ بفهم المراد كما هو دابه، و من

قيل: «يمكن توجيه كلام الشارح بوجه لا يرد عليه هذا الإيراد، بأن يقال: مراده هو أنّه لا يلزم من حمل المثلث على المتصوّر دون الوجود إلّا المغائرة بينهما بمجرّد الذهن لا بحسب نفس الأمر. و يكون مراده بالخارج هو نفس الأمر و إطلاق الخارج على نفس الأمر في كلامه كثير شائع. و لا شكّ انّ المراد بزيادة الوجود زيادته في نفس الأمر لا بمجرّد إعتبار الذهن، امّا إنّه لا يلزم من حمل أحد الشيئين على أمر دون الآخر إلّا المغائرة الاعتباريّة لا المغائرة بالذات، فلأنّ الحيوان مثلاً إذا أخذ لا بشرط شيء يكون محمولاً على الانسان، و إذا أخذ بشرط لا شيء يكون جزءاً غير محمولاً فالشيء الواحد بالذات يمكن أن يكون محمولاً و باعتبار آخر غير محمول، و امّا إنّ المراد بالزيادة هو الزيادة في نفس الأمر فهو ظاهر و قد صرّح به السيّد ﷺ».

أقول: الوجود غير محمول على المتصوّر أصلاً، أي بوجه من الوجود و باعتبار من الاعتبارات، فعلم انّ المغائرة بينه و بين الماهيّة مغائرة ذاتيّة لا إعتباريّة فقط.

قال المصنّف: «و إلّا لما كان ضمّه إليها، إلى آخره»[6].

أقول: أراد بـ «الضمّ» ضمّ الوجود إلى الماهيّة على سبيل ضمّ المحمول إلى

الإضطراب المستفاد من تفسيره الزيادة تارة بالعروض. و العروض تارة بالزيادة كما ترى انّ السيّد حمل كلام الشارح على أنّ هذا الدليل يدلّ على مغائرة الوجود للماهيّة بحسب الذهن، و عروضه لها فيه، و الأشعري لا ينكر ذلك بل نزاعه في العروض الخارجي. و لا يظهر ذلك من الدليل فلا ينطبق الدليل على الدعوى و أورد عليه بأنّ الظاهر انّ النزاع في الزيادة بحسب نفس الأمر و العروض بحسب الذهن، أي في أصل المغائرة و العروض لا في العروض بحسب الخارج بعد تسليم أصل المغائرة و إستشهد عليه بقول أفضل المحقّقين في التجريد، و أنت خبير بكمال سخافة هذا التوجيه و بعده عن كلام الشارح و السيّد. إمّا عن كلام الشارح فلأنّ إستعمال المغائرة بمعنى العروض غير متعارف و دلالة الدليل على العروض الذهني غير صحيح، و إسناد هذا النزاع إلى الأشعري غير معهود و فهم العروض الخارجي عن كلام القوم غير سديد، و إمّا عن كلام السيّد فلأنّ مراده لو كان ذلك. نقال: الظاهر إنّ النزاع في أصل المغائرة و الزيادة و نفس العروض لا في ظرف العروض و لم ينفوه بمثل هذا الكلام الخالي عن التحصيل و التوجيه الذي ذكره الفاضل المحشي الصق بالعبارة و أقرب بالمقام جدّاً، و ما ذكره للقدح فيه غير قادح كما لا يخفى على من له أدنى دراية بأساليب الكلام، فإن كان مراد هذا القائل ما فهمنا فالأمر كما ترى و إلّا فهو أعرف بمراده، و اللّه الموفق و به الإعتصام. (**آقا رضي** رحمه الله)

٥. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٢، ش٣»: ... في نفس الأمر بحسب الذهن لا بحسب الخارج، و بذلك صرّح أفضل المحقّقين في تجريده حيث قال: «فزيادته في التصوّر».

٦. شرح حكمة العين، ص ٣٩: ... و إلّا لما كان [ضمّه إليها]. (فانّه كان من سهو المصحّح)

الموضوع، و صار حاصل الدليل[١] أنّه لو كان الوجود عين الماهيّة أو داخلاً فيها، بمعنى أن تكون الموجوديّة بنفس الماهيّة أو بجزء منها لم يكن حمل الوجود عليها مانعاً من صدق ما هو صادق عليها، و ليس كذلك إذ قابليّة الوجود و العدم بمعنى إمكانها يصدق على السواد مثلاً، و حمل الوجود عليه مانع من الصدق المذكور ضرورة، انّ ثبوت الشيء لنفسه و ثبوت الجزء لكلّه ضروري، سواء كان محمولاً أو خارجيّاً، إذ الأوّل ثابت له محمول عليه مواطاة. و الثاني محمول عليه إشتقاقاً، و إذا كان ثبوت الوجود ضروريّاً فلا يمكن العدم و على هذا لا يرد ما أورده صاحب الحواشي، و لا ما أورده الشارح كما لا يخفى.

قيل: و الحقّ انّ مقصود المستدلّ ليس إنّ كلّ ما صدق على أمر يصدق على المركّب منه و من نفسه، و من جزئه لأنّه مع كونه غير صحيح غير مفيد على تقدير تسليمه. إذ لا شكّ إنّ معنى قولنا: «السواد الموجود كذا»[٢] ليس إنّ المركّب من السواد و الوجود كذا، و هو بيّن بل توجيه كلامه هو انّا إذا لاحظنا أمراً بعنوان و حكمنا عليه بحكم إيجابي صادق في نفس الأمر.

ثمّ قيل: إنّ المعنون بذلك العنوان بنفس ذلك العنوان أو بجزئه، أي لاحظنا

---

١. م: و صار الحاصل.

٢. **حاشية ش** «الورقة ١٥، الف»: قوله: «إذ لا شكّ انّ معنى قولنا السواد الموجود كذا»، أي ليس قابلاً للوجود و العدم، و ليس انّ المركّب من السواد و الوجود ليس قابلاً للوجود و العدم، إذ من الظاهر المتبادر انّ إدّعاء نفي هذهالقابليّة بمعنى الجواز عن السواد الموجود بإعتبار ضرورة الوجود، و عدم قابليّة العدم. كما لا يخفى على من له أدنى بصيرة بالعبارة، و فساد هذا الإدّعاء في المجموع المركّب غير خفي على أحد، و لو كان بإعتبار ضرورة العدم و عدم قابليّة الوجود على ما سيذكره المحشي فمع كونه خلاف الظاهر المتبادر يرد عليه، إنّ عدم قابليّة المجموع المركّب للوجود إن كان من جهة أنّ الوجود أمر إعتباري فذلك غير مسلم عند الخصم، أي الأشاعرة. و إن كان بإعتبار أخذ الماهيّة فيه مرّتين فيصير كاشفاً عن فساد الملازمة التي إدّعاها، و ذلك بيّن. و بالجملة فالحكم بأنّ ليس المقصود في موضوع هذه القضيّة كذا لاستلزام ذلك لافسادها على أي تقدير ليس بما يكون متعارفاً، فكلام هذا القائل في هذا المقام موجّه و الحكم عليه بأنّه مناقشة ركيكة ركيك جدّاً، كما فعله الفاضل الشيرواني حيث كتب عليه هذه العبارة: «أي لا شكّ انّ معنى قولنا: السواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك، ليس انّ المجموع المركّب ليس كذلك حتّى يكون نفياً للتالي». هذا ظاهر كلامه، لكنّه مناقشة ركيكة إذ لا معنى للحكم على كلام المستدلّ بأنّه ليس مقصودنا منه ذلك إلّا أن يكون هذه العبارة لا يستعمل في مثل ذلكالمعنى أصلاً و هو في حيّز المنع على أصل المقدّمة موجّهة، لكنّه نفي كون تلك المقدّمة مقصودة من العبارة و لم يتعرّض لصحّتها و فسادها، إنتهى. فتبصر و لا تغفل. (آقا رضي ﵀)

الموضوع مرّة أخرى بذلك العنوان أو بجزئه مرّة أخرى لا يختلف هذا الحكم، إذ التفاوت في الصورتين في الملاحظة لا في ذات الملاحظة مثلاً إذا صدق قولنا: «الحيوان الناطق جوهر» يصدق الحيوان الناطق الذي هو حيوان ناطق جوهر، و الحيوان الناطق الذي هو ناطق كذا ضرورة أن لا مدخل لملاحظتنا شيئاً بعنوان مكرراً في تبديل الأحكام الصادقة على ذلك الشيء في نفس الأمر.

فعلى ما ذكرنا الحكم على الحيوان الناطق المقيّد بالناطق حكم على الحيوان الناطق الملحوظ كونه ناطقاً مرّتين، لا على الحيوان الناطق الناطق مرّتين حتّى يجوز أن يخالف هذا الحكم الحكم على الحيوان الناطق، فتدبّر فإنّ فيه شيء من الدقّة».

أقول: لا يخفى على أحد أنّه إذا صدق على السواد إنّه قابل للوجود و العدم فملاحظته بعنوان الموجوديّة لا يمنع عن هذا الصدق كما إعترف به، فحينئذ و إن صحّ الملازمة لكن لا يظهر بطلان التالي.

فإن قلت: تقييد الشيء بنفسه و بجزئه يتصوّر بوجهين:

أحدهما: تقييده بها بـ «هو هو» بأن يقال مثلاً: «الإنسان الإنسان كذا»، و «الانسان الحيوان كذا»، و مسلّم انّ التقييد بهذا الوجه لا يصير منشأ لاختلاف الحكم.

و **ثانيهما:** تقييده بها بـ «هو ذو»، و لا ريب في أنّ الحكم على الشيء قد يخالف الحكم عليه إذا قيّد هو بأنّه ذو هو، لأنّ المفهوم من ذو هو غير المفهوم من هو فهو بالحقيقة تقييد للشيء بغيره.

أ ليس قولنا: «الوجود الخارجي عارض للماهيّات» صادق مع كذب قولنا: «الوجود الذي هو ذو الوجود في الخارج عارض للماهيّات» على تقدير أن يكون الوجود عين السواد أو داخلاً فيه، لا يكون في قولنا: «السواد الموجود كذا» تقييد للشيء بنفسه أو بجزئه بهو هو، بل بهو ذو فإنّ كون السواد موجوداً عبارة عن كونه ذا وجود؟

قلنا: هذا مرفوع لا بأنّ المراد من الوجود في قولنا «الوجود زائد» هو الموجود،

في قولنا: «السواد الموجود كذا»، لو كان الموجود عيناً للسواد لو داخلاً فيه لكـان تقييداً للشيء بنفسه و بجزئه بهـو هو فإنّه مندفع بأنّ النزاع في أنّ الوجود زائداً في الماهيّات أم لا، لا يتصوّر إلّا في المفهوم من الموجود لا فيها، صدق عليه الموجود إذ ما صدق عليه الموجود عين الماهيّات بلا شبهة، و لا مجال للتنازع و التخالف فيه و تقييد مفهوم الموجود بالوجود أيضاً، يتصوّر بوجهين:

أحدهما: ان يراد بالموجود الثاني أيضاً مفهوم المـوجود حتّى يكون معنى قـولنا: «الموجود الموجود كذا» إنّ المفهوم من الموجود الذي هو هذا المفهوم كذا، و يكـون مثل قولنا: «زيد الذي هو زيد كذا» و حينئذ لا يخـتلف الحكم على المـوجود قـبل التقييد و بعده.

و **ثانيهما**: ان يراد الموجود الثاني ما صدق عليه الموجود حتّى يكون معنى قولنا: «الموجود الموجود كذا» إنّ الموجود الذي هو فرد الموجود كذا، و لا شكّ انّ الحكم على مفهوم الشيء من حيث هو مفهوم قد يخالف الحكم على ذلك المفهوم من حيث انّه فرد لنفسه، فإنّ مفهوم الموجود من حيث انّه مفهوم يصدق عليه بعض الأحكام الايجابيّة ككونه من المعقولات الثانية، و كونه الأمور العامّة و غير ذلك، و من حيث كونه فرداً للموجود الخارجي لا يصدق عليه شيء من الأحكام الايجابيّة لامـتناع تحقّقه في الأعيان[1]، و لا سرة في أنّ المراد بالموجود في قولنا: «السواد الموجود كذا»

---

۱. **حاشية ش** «الورقة ١٦، ب»: قوله: «لإمتناع تحقّقه [في] الأعيان» أي لإمتناع تحقّق مفهوم المـوجود في الأعيان فلا يمكن صدق الموجود في الخارج عليه أصلاً لا في الذهن و لا في الخارج، لأنّ مـفهوم المشـتق لا يصدق في الواقع على ما لا يتّصف بالمبدأ. و لا يمكن إتّصافه به، و ذلك بيّن. و مفهوم الموجود الذي يصدق عليه الموجود في الخارج نظير الإنسان الذي يصدق عليه الحجر غير متحقّق أصلاً، فلا يصدق عليه شيء من الأحكام الإيجابيّة لإقتضاء صدق الإيجاب تحقّق الموضوع. ويمكن بيان أصل المطلب بوجه آخر، و لكن لا ينطبق عليه عبارة هذا القائل، و ذلك بأن يقال: مفهوم الموجود إذا كان موجوداً في الخارج لا يصدق عليه إنّه من المعقولات الثانيّة، لأنّ المعقول الثاني لابدّ أن لا يكون موجوداً في الخارج، و عدم إنطباق العبارة عليه غير خفي، و هذا مع كمال وضوحه قد إلتبس على الفاضل الشيرواني فعلّق عليه هذه العبارة يعني إنّ مفهوم الموجود الخارجي المقيّد بنفسه أي المفروض إنّه فرد لنفسه لا يصدق عليه شيء، لأنّ ذلك المفهوم ممتنع التحقّق في الأعيان فالمفهوم المفروض إنّه في الأعيان لا في الأعيان، و هو ظاهر و لا في الأذهان لإمتناع كون الشيء موجوداً في الخارج في الذهن، هذا ظاهر العبارة. و يمكن أن يوجّه بوجه آخر، و هو أن يقال: لو فرضنا أنّ المفهوم المذكور فرد لنفسه في الواقع و إن لم يكن كذلك في الواقع لم يصدق عليه تلك الأحكام لإمتناع تحقّق

هو معنى الثاني، أي الذي هو فرد الموجود كذا فكون الحكم عليه مخالفاً للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود لا يفيد المغائرة؛ بل بأنّ كون السواد موجوداً، إن كان عبارة عن كونه ذا وجود يكون موجوديّته باعتبار أمر زائد على ذاته عارض له و هو كونه ذا وجود، و إن كان ذاته عين الوجود.

و بالجملة المقصود من كون الوجود زيداً على الماهيّات ليس إلّا أنّ موجوديّة الشيء ليس باعتبار كونه وجوداً، بل باعتبار كونه ذا الوجود و معروض الوجود أعمّ من أن يكون الوجود غيره أو عينه كما في الوجود الموجود، و بعروضه لنفسه. هكذا حقّق الكلام ليمكنك دفع كثير من الشبه الواردة في هذا المقام.

أقول: سنشير إلى هذا الكلام فيما بعد، و سنتكلّم عليه هناك.

قال المصنّف: «السواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك»[1].

أقول: إن أراد بالسواد مع الوجود مجموع السواد و الوجود فعدم صدق ذلك المفهوم عليه، بناء على أنّ هذا المجموع غير قابل للوجود، و إن أراد بالسواد نفس السواد المضموم إليه الوجود، فعدم الصدق مبني على أنّ هذا المضموم[2] غير قابل

تلك الأحكام في الأعيان في الواقع، فظهر أنّ كون الشيء يمانع صدق ما هو صادق عليه، لكن ضمير التذكير في قوله: «تحقّقه في الأعيان» لا يلائمه، انتهى. وإختلال كلامه واضح: أمّا في الوجه الأوّل: فلأنّ صدق الموجود في الخارج على الشيء في الذهن لا يقتضي أن يصير ذلك الشيء موجوداً في الخارج في الذهن، إذ الإنسان يصدق عليه في الذهن إنّه موجود في الخارج و كيف و عندهم إنّ الوجود الخارجي من العوارض الذهنيّة، و كأنّه أراد انّ مفهوم الموجود الموجود في الخارج ليس في الذهن بأن يكون الذهن ظرفاً لوجوده الخارجي. و هذا أيضاً فاسد، لأنّ الكلام في مفهوم الموجود الذي يصدق عليه الموجود في الخارج لا في ظرف وجوده الخارجي. فالمهمّ، بيان إمتناع صدق هذا المفهوم عليه كما فعلنا لا بيان أنّ الذهن لا يصير ظرفاً لوجوده الخارجي، كما لا يخفى على من له أدنى إطّلاع بآداب البحث. و أمّا في الوجه الثاني: فلأنّ صدق الأحكام على الموجود الخارجي لا يقتضي تحقّق تلك الأحكام في الخارج، إن أراد بتحقّق الأحكام تحقّق محمولاتها، ألا ترى انّ الأعمى على الإنسان الموجود في الخارج صدقاً خارجيّاً مع إمتناع تحقّق العمى في الخارج، وهو أظهر من أن يشتبه على أحد، وإن أراد بتحقّق تلك الأحكام في الأعيان أن يصير الخارج ظرفاً لنفسها فيرد عليه إنّه خروج عن البحث، لأنّ صدق هذا الأحكام على مفهوم الموجود في الواقع في ظرف الذهن و فرض الوجود الخارجي له لا يظهر ما ... عنه، بهذا التقرير. و أيضاً يمكن أن يقال: إنّ ذلك لكون المحمولات من الذهنيّة و لا مدخل لوجود الموضوع في ذلك، فالوجه في تقرير هذا الوجه ما ذكرنا، و كلام هذا الفاضل لا ينطبق عليه، فتدبّر. (آقا رضي رحمه الله)

١. شرح حكمة العين: ص ٣٩.
٢. ج: مفهوم.

للعدم إلاّ أن يراد الانضمام على سبيل التقييد بأن يكون القيد خارجاً و التقييد داخلاً. إذ على هذا التقدير، أيضاً لا يكون قابلاً للوجود.

قال الشارح: «فإنّه قابل للوجود المضموم إليه و للعدم»[١].

قيل: «فيه اعتراف بزيادة الوجود، فإنّ السواد إن كان قابلاً للوجود يكون موجوديّته باعتبار قبول الوجود لا باعتبار كونه وجوداً. و بالجملة لو كان وجود شيء عين ذاته أو داخلاً فيه، أي يكون موجوديّته باعتبار ذاته أو باعتبار جزئه لا باعتبار أمر زائد على ذاته لا يكون ممكناً ضرورة أن ما يكون بذاته موجوداً لا يجوز عدمه. و كلّ ما يجوز عدمه فاعتبار وجوده أمر زائد على ذاته لا عين ذاته و ليس للواجب عندهم معنى سوى الموجود بذاته.

و بهذا أشار صاحب التجريد ـ طاب ثراه[٢]ـ بقوله: «و لتحقّق الامكان»[٣]، و إلّا يراد عليه بأنّ الامكان عبارة عن تساوي نسبة الوجود و العدم اشتقاقاً إلى الشيء، و كون الشيء عين الوجود لا ينافي تساوي نسبة الوجود و العدم إليه اشتقاقاً لجواز أن يكون نسبة الشيء إيجابيّة أو سلبيّة إلى نفسه اشتقاقاً متساويّاً، فإنّ الوجود المطلق كونه موجوداً بالوجود المطلق الذي هو نفسه و معدوماً بالعدم المطلق الذي هو سلبه ممكن له بالذات.

و الجواب عنه: بأنّ المراد من الوجود هو الموجود، فضعفهما غير مخفي عليك إن كنت مصدقاً بما أرسلنا إليك سابقاً من تحقيق المقام و توضيح المرام».

أقول: الإيراد للشارح الجديد للتجريد، و الجواب للأستاذ المحقّق. و الإيراد الذي ذكره مما أورده الفاضل اللّاري في تعليقاته على التجريد، و حاصل كلامه هناك: «إنّ

---

١. شرح حكمة العين: ص ٣٩.　　٢. ش: ـ طاب ثراه.

٣. انظر إلى كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد المسألة الثالثة، ص ١٦: قال: «و لتحقّق الامكان». أقول: هذا وجه ثالث يدلّ على الزيادة، و تقريره: إنّ ممكن الوجود متحقّق بالضرورة، و الامكان انّما يتحقّق على تقدير الزيادة، لأنّ الوجود لو كان نفس الماهيّة أو جزءها لم تعقّل منفكة عنه، فلا يجوز عليها العدم حينئذ و إلّا لزم جواز اجتماع النقيضين و هو محال. و انتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب، فينتفي الامكان حينئذ للمنافاة بين الامكان الخاصّ و الوجوب الذاتي، و لأنّ الامكان نسبة الماهيّة و الوجود و النسبة لا تعقل إلّا بين شيئين.

النزاع في كون الوجود عيناً أو زائداً، يرجع إلى أنّ السواد مثلاً هل هو موجود بذاته أو بعروض الوجود لا أنّه عين مفهوم الموجود؛ كيف و كون السواد عين مفهوم الموجود كمفهوم الموجود، لا يقتضي كونه موجوداً بذاته حتّى يصير واجب الوجود، و يخرج من الامكان لذلك»[١].

و هذا القائل قد انتحل عنه، و ليس مراد الأستاذ من كون المراد بالوجود الموجود. إنّ النزاع في أنّ مفهوم الموجود أو ما صدق عليه عين الماهيّة؛ بل في أنّ الماهيّة هل هي موجودة بعينيّة الوجود أو بزيادته؛ كيف و كونه المراد من عينيّة الوجود عينيّة الموجود في الواجب، ما اختاره السيّد السند[٢] و شنّع عليه الأستاذ، و حقّق: «انّ المراد عينيّة الوجود بمعنى أنّ الموجوديّة بنفس الذات لا بأمر مغائر لها». و هذا ظاهر من تعليقاته في غير هذا الموضع، و في هذا الموضع أيضاً لمن تأمّل فيه، و أجاد لا من تحيّر فهمه بإبهام العبارات.

قال الشارح: «فلو كان مستعدّاً للوجود و العدم معاً»[٣].

لو اكتفى بقابليّة الوجود اندفع ذلك. نعم، يجاب بالمناقشة التي أشار إليها ﷺ، فتأمّل[٤]. و أنت تعلم بأنّه لو خصّص الصادق عليها بلوازم الماهيّة اندفع المناقشة[٥][٦].

قوله ﷺ: «الدليلان المذكوران أوّلاً، إلى آخره»[٧].

---

١. ج: عن الإمكان بذلك.
٢. ج: ـ السند.
٣. شرح حكمة العين: ص ٤٠.
٤. ش: ـ فتأمّل.
٥. **حاشية ش** «الورقة ١٧، ب»: لا يذهب عليك انّه لو خصّص الصادق بلوازم الماهيّة، و إن اندفعت المناقشة لكن لا يمكن حينئذ دعوى بطلان التالي لأنّ استعداد الوجود ليس من لوازم الماهيّة، كيف و لو كان كذلك لما كان ضمّ الوجود إلى الماهيّة مانعاً من صدقه البتة سواء كان عيناً أو جزءاً أو خارجاً، و هو ظاهر، فللخصم بعد تسليمه أن يقلب الدليل، فافهم. (**آقا حسين** ﷺ)
٦. إنّ هذه العبارات من «لو اكتفى ... اندفع المناقشة» مذكورة في هامش شرح حكمة العين، طبع قزان سنة ١٣١٩ هـ ق و يذكر في ذيل ذلك الهامش «ميرزا جان».
٧. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٣، ش ٢»: قوله: و لأنّه لو كان داخلاً فيها، الدليلان المذكوران على تقدير صحّتهما يدلّان على أنّ الوجود مطلقاً، سواء كان عاماً أو خاصّاً ليس نفساً و لا جزءاً، و ما ذكره هاهنا مخصوص بالعامّ و الجزء، و يمكن تعميمه بحيث يتناول النفس أيضاً بأن يقال: لو كان نفساً لاتّفقت الماهيّات بناء على كونه مشتركاً.

قيل: «أقول: يعني انّ الدليلين المذكورين أوّلاً يدلّان على زيادة الوجود من غير توقّف على كون الوجود مشتركاً معنويّاً؛ بل هما يدلّان على زيادة الوجود مطلقاً، سواء كان مشتركاً معنويّاً أو لفظيّاً بخلاف الدليل الثالث، فإنّ إتمامه موقوف على اشتراك الوجود معنى، فمراده ﷺ بـ«الوجود الخاصّ» هو الموجود المخصوص بموجود، موجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا فرد الوجود المطلق، فلا يرد عليه، ما قيل من: أنّ إتمام الدليل على زيادة الوجود الخاصّ موقوف على أن يثبت أنّ في الموجودات فرداً من الوجود المطلق وراء حصّته و دونه خرط القتاد.

ثمّ أقول: و في قوله[1]: «يمكن تعميمه» بحث، لأنّ ما ذكره ليس تعميماً للدليل المذكور؛ بل دليل آخر برأسه يدلّ على نفي عينيّة الوجود لجميع الماهيّات، كما انّ الدليل المذكور في المتن يدلّ على نفي جزئيّة لها، و مثل ذلك لا يسمّى تعميماً».

أقول: المورد هو الشارح الجديد للتجريد، و هو إنّما أورد هذا على كلامه ﷺ في حاشيّته على الشرح القديم للتجريد، و عبارته ثمّة[2] صريحة في أنّ المراد من الوجود الخاصّ هو فرد الوجود المطلق، حيث قال: «القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات و وجود خاصّ لكلّ موجود. و هذا الدليل إنّما يدلّ على أنّ الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيّة، و لا يدلّ على كون الوجود الخاصّ زائداً عليها، إلّا أن يثبت إنّ المطلق نفس ماهيّة الخاصّ أو جزء منها و لم يثبت؛ بل الحقّ، إنّه عرضي لأفراده».

و أمّا المناقشة التي سمّاها بحثاً[3]، فجوابها: إنّه ليس ﷺ في صدد توجيه كلام المتن و بيان انّه واف بالمقصود و هو الزيادة على ما فهمه؛ بل انّه يمكن ضمّ شيء آخر إليه، و تتميمه أو تعميمه على اختلاف النسخ، و على هذا فلا مجال لورود البحث الذي أورده.

---

١. أي: قول السيّد الشريف.

٢. **حاشية ش** «الورقة ١٨، الف»: يمكن أن يكون مراد القائل انّ الايراد المذكور ثمّة لا يرد على كلامه السيّد السند هاهنا لئلّا يتوهّم وروده هنا أيضاً لا أنّه لا يرد عليه في ذلك الموضع أيضاً، فافهم. (**آقا حسين** ﵀)

٣. **حاشية ج** «الورقة ١٨، الف»: أقول: ليس مقصوده الايراد على مقصوده ﵃ ... .

قال الشارح: «إذ لا ذاتي أعمّ منه»[١].

قيل: «أقول: فيه نظر، إذ لا يلزم من نفي الأعميّة عن سائر الذاتيّات الأعميّة للوجود على تقدير كونه ذاتيّاً، و هو ظاهر لجواز أن لا يكون بعض الذاتيّات أعمّ من الوجود، و لا يكون الوجود أيضاً أعمّ منه، و أيضاً إثبات أعميّته موقوف على كونه من الأجزاء المحمولة و هو ممكن. و الحقّ، انّ فرض دخول الوجود في جميع الماهيّات الممكنة يستلزم تركّب كلّ ماهيّة ممكنة من أجزاء غير متناهيّة مرتّبة من غير احتياج إلى إثبات أعميّة الوجود، ثمّ جنسيّة، ثمّ إثبات الفصول المميّزة. و ذلك بأن يقال: لو كان الوجود جزء لكلّ ماهيّة لكان للماهيّة الموجودة جزء موجود آخر ضرورة امتناع تقوم الموجود بالمعدوم، و لذلك الجزء جزء آخر، و هكذا إلى غير النهاية».

أقول: هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقرّر عندهم انّه لا يجوز تركّب الماهيّة نوعيّة كانت أو جنسية من امرين متساويين، إذ حينئذ لابدّ من أن يتحقّق[٢] أعمّ الذاتيّات[٣][٤]. فإذا لم يكن ذاتي أعمّ منه فهو يكون أعمّ الذاتيّات. أو يقال: هذا من قبيل التنبيه بالجد على المحدود بناء على أنّ المراد بـ «أعمّ الذاتيّات» ما لا ذاتي أعمّ منه، و تفسير أعمّ الذاتيّات بهذا المعنى مذكور في المحاكمات و غيرها. و الثاني أولى لأنّه لو بنى الشارح الكلام عليه، فينبغي أنّه لا يورد على العلّامة ما أورده حيث قال، و في قوله: لو كان المدّعي انّه ليس جزءاً، إلى آخره»[٥] على ما سقف عليه[٦].

ثمّ لو كان الكلام في الموجود اندفع احتمال كونه من الأجزاء الخارجيّة[٧]، و ما

---

١. شرح حكمة العين: ص ٤٠. ٢. ج: تحقّق.

٣. **حاشية ش** «الورقة ١٨، ب»: قال الإمام في شرح الإشارات: «الذاتي الذي لا يصلح للجواب بما هو لا يكون أعمّ الذاتيّات فهو لا مساو له أو أخصّ منه»، انتهى. و لا يخفى إن هذا الكلام منه صريح في أنّ المراد بـ «أعمّ الذاتي» ما ذكرنا، و إلّا لم يصحّ قوله: «فهو إمّا مساو له». (**منه** رحمه الله)

٤. **حاشية ش** «الورقة ١٨، ب»: لا ريب إنّ أعمّ الذاتيّات في قول الإمام: «لا يكون أعمّ الذاتيّات»، معناه الظاهر المتعارف بإرجاع الضمير إليه بإرادة معنى آخر غير مشهور بعنوان الاستخدام بعيد جدّاً؛ بل الظاهر إنّ الضمير راجع إلى ذاتي آخر يفهم منه الكلام، فلا شاهد في هذا القول. (**آقا رضي** رحمه الله)

٥. شرح حكمة العين: ص ٤١. ٦. ش: ـ عليه.

٧. **حاشية ش** «الورقة ١٩، الف»: على أنّ الأعميّة ممّا يتّصف بها الأجزاء الخارجيّة أيضاً، لكن أعميّتها بحسب الوجود دون الصدق وستعرف انّه قدّس سرّه عمّمها حيث فعلها مساويّة لما هو بحسب إطلاق اللفظ، و حينئذ

صدره بالحقّ فمذكور في الشرح الجديد للتجريد و سيجيء الإيماء إليه[١] في آخر البحث.

قوله ﷺ: «لا يقال: لا حاجة إلى قول الشارح بناء على أنّ الوجود مفهوم مشترك، إلى آخره»[٢].

قيل: «أقول: و يعجبني هذا الايراد إذ قول الشارح بناء على أنّ الوجود مفهوم مشترك بيان لقوله لا ذاتي أعمّ من الوجود الذي هو تعليل لأعميّة الوجود. و توجيه كلامه: هو انّ الوجود أعمّ الذاتيّات إذ لا ذاتي من ذاتيّات المشتركة أعمّ منه، لأنّ الوجود مشترك بين سائر الموجودات و[٣] غاية سائر الموجودات[٤] ما يتصوّر من الاشتراك هو هذا فلا يكون بشيء من الذاتيّات المشتركة أعمّ منه، و إذا كان إيراد قوله ذلك لبيان أعميّة الوجود فأيّ السبيل إلى الاعتراض عليه، بأنّ الأعميّة يستلزم الاشتراك فلا حاجة إلى ما ذكره، و لست أفهم منه ﷺ على ما حمله قوله فأورد عليه ما أورده».

أقول: لا يعجبني هذا الإيراد إذ الشارح حيث فصّل قول المصنّف: «المشتركة»[٥] عمّا قبلها، فهم منه أنّه جعل قوله بناء علّة الاشتراك كما أنّ قوله: «إذ لا ذاتي أعمّ منه»، جعل علّة لقول المصنّف: «أعمّ الذاتيّات»[٦].

و الحاصل، انّ المدّعي مركّب من أمرين:

أحدهما: كون الوجود أعمّ الذاتيّات، و قد علّله بقوله: «لا ذاتي أعمّ منه».

يندفع هذا. نعم، يمكن إيراد سند آخر للمنع الذي أورده الشارح، حيث قال: «على تقدير أن يكون مشتركاً لا يلزم أن يكون جنساً، إنّما يلزم أن لو كان تمام المشترك بينهما و هو ممنوع»، و ذلك بأن يقال أيضاً: إنّما يلزم ان لو كان عموم بحسب الصدق و لعلّه بحسب الوجود و التحقّق. (**منه** رحمه الله)

١. **حاشية ش** «الورقة ١٩، الف»: قوله: «و سيجيء الإيماء إليه» حيث قال: «و يمكن الجواب عنه: بأنّ الاشتراك بين الماهيّات المتخالفة، إلى آخره» و التفاوت بينه و بين تقرير الشارح الجديد للتجريد، إنّ هذا الشارح أخذ حديث الاشتراك و الاحتياج إلى المميّز و الشارح الجديد أسقطهما. (**آقا رضي** رحمه الله)

٢. حاشية السيّد الشريف.

٣. ش: أو.

٤. ج: ـ سائر الموجودات.

٥. شرح حكمة العين: ص ٤٠.

٦. أيضاً.

و **ثانيهما**: كونه من الذاتيات المشتركة و علّله بقوله[1]: «بناء» و لا يخفى حينئذ ورود السؤال.

و **قوله** قدّس سرّه: «لأنّا نقول: الأعميّة تقتضي الصدق بدون الأخصّ و لا يلزم منه الاشتراك المعنوي»[2].

أقول: فيه نظر، ظاهره إذ العموم و الخصوص صفة المفهوم حقيقة، و إنّما يتّصف اللفظ بهما بالعرض، فإذا لم يكن هناك[3] مفهوم مشترك، فكيف يتصوّر العموم و الخصوص؟

لا يقال: لعلّ المفهوم المشترك هو ما يطلق عليه لفظ الوجود فمفهوم الوجود لو كان بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك المقصود في هذا المقام.

لأنّا نقول: بقي السؤال بأنّه لم[4] لايراد بعموم الوجود ما هو المتبادر من اللفظ حتّى لا يحتاج إلى هذا القيد[5]، و كذا إن قيل: قد يتّصف اللفظ بالعموم بناء على أكثرية معانيه بالنسبة إلى لفظ كان معناه أقلّ الا أن يقال: مقصوده قدّس سرّه، إنّ هذا القيد لدفع توهّم انّ العموم باعتبار إطلاق اللفظ على معنى أكثر، فتأمّل[6].

قال الشارح: «فيلزم تركّب الماهيّة من أمور غير متناهية مترتّبة»[7].

قيل: «أقول: انّه باطل لأنّ المركّب لابدّ له من الانتهاء إلى البسيط لأنّ البسيط

---

١. أي: قول الشارح في شرح حكمة العين، ص ٤٠: بناء على انّ الوجود مفهوم مشترك بين الموجودات.

٢. **حاشية ش** «الورقة ١٩، ب»: لا يبعد أن يكون مراده السيّد قدّس سرّه إنّ الأعميّة يقتضي الصدق بدون الأخصّ، و لا يلزم منه الاشتراك المعنوي، المقصود هنا و هو كون وجود جميع الأشياء معنى واحداً لأنّه يمكن أن يكون الوجود الذي لـ «زيد» مثلاً جزء «زيد» و يكون أعم منه جزئه الأخصّ، و صادقاً على «عمرو» بدونه تحقيقاً لمعنى العموم، لكن لا يكون هذا المعنى وجوده؛ بل وجوده معنى آخر هو جزؤه أيضاً، فحينئذ على تقدير جزئيّته الوجود أعميّته من سائر الذاتيّات لا يلزم جنسيّته، لأنّه ليس معنى واحداً جزءاً في الجميع؛ بل الجزء في كلّ ماهيّة معنى مغائر لجزء ما سواها. نعم، بعد أن يثبت انّ الوجود في الجميع معنى واحداً، و فرض انّه جزء في الجميع وأعمّ من الذاتيّات الآخر يلزم جنسيّته. و على ما قرّرنا، المراد اندفع الايراد، و لا يخفى النسبيّة هذا التوجيه لكلامه السيّد قدّس سرّه لفظاً، و معنى بالنسبة إلى التوجيه الذي ذكره المحشّي، و إن كان هذا أيضاً لا يخلو من شيء، فتأمّل. (**آقا حسين** رحمه الله)

٣. م، ش: ـ هناك.

٤. ش: ـ لم.

٥. ش: التقييد.

٦. م: فتدبّر.

٧. شرح حكمة العين: ص ٤٠.

مبدأ المركب. فإذا انتفى، انتفى المركّب و الكثرة[١]، و لو كانت غير متناهية لابدّ فيها من الواحد. و اعترض عليه بـ: أنّ التركيب العقلي عندهم قسمان؛ أحدهما: ما هو بحذاء التركيب الخارجي، كما يقال: انّ الجنس مأخوذ من المادّة و الفصل من الصورة. و الثاني: أن يكون تحليلاً محضاً[٢] كما في البسائط الخارجيّة كتركيب السواد من اللون، و قابض البصر، و لا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل في التركيب العقلي، و إن لم يتحلّل بالفعل و لم يوجد الأجزاء بالفعل في الذهن، فلا يتمّ ما أدّعوه من نفي جزءاً عقليّاً مطلقاً».

أقول: و حاصله انّ في المركّب من الأجزاء التحليليّة لا يلزم الانتهاء إلى البسيط[٣] لجواز أن لا يقف التحليل عند حدّ معيّن كما في انقسام المقادير إلى غير النهاية. ثمّ اعترض بـ: «أنّ المانع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركّب مطلقاً إلى أن يقوم عليه البرهان، فإنّ القدر الضروري هو أنّ المركّب لابدّ له من أجزاء يتقوّم هو بها، و أمّا انتهائها إلى ما ليس بمركّب فليس هاهنا بنفسه. و الكثرة لابدّ فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمالها على آحاد آخر[٤]، و هكذا مثلاً الكثرة من أفراد الإنسان لابدّ فيها من الإنسان الواحد. ثمّ الإنسان الواحد يشتمل إلى آحاد آخر لا يكون انساناً، و يجوز كون كلّ من تلك الآحاد أيضاً مشتملاً على آحاد[٥] لا يكون من نوع تلك الآحاد، و هكذا إلى غير النهاية. فالأولى يتمسك ببرهان التطبيق»، هذا الكلام المعترض.

و **أنا أقول:** كلّ من الاعتراضين مندفع[٦]:

---

١. ج: الكثير.

٢. **حاشية ش** «الورقة ١٩، ب»: المراد بالبسيط الحقيقي في المركّب التحليلي ما لا يقبل التحليل، و في المركّب الحقيقي ما لا يكون له جزء بالفعل، فلا يرد انّ منع إنتهاء المركّب التحليلي إلى البسيط الذي لا جزء له بالفعل، كما توهّم من ظاهر المنع الثاني مكابرة. (**منه** رحمه الله)

٣. **حاشية م** «الورقة ١٣، الف»، **ش** «الورقة ٢٠، الف»: أي لا نسلّم، أنّ كلّ مركّب لابدّ أن ينتهي إلى البسيط و السند انّ المركّب من الأجزاء التحليليّة لا ينتهي إليه. (**منه** رحمه الله)

٤. م: ـ آخر.

٥. م: + آخر.

٦. ش، ج: يندفع.

أمّا الأوّل: فلأنّ الأجزاء التحليليّة المحضة للشيء متأخرة عن ذلك الشيء، إذ وجودها موقوف على اعتبار الذهن أمراً في ذلك الشيء، فحصل له جزء مثلاً المقدار المتّصل في ذاته ليس له جزء إلّا بعد القطع أو الكسر أو الفرض، و قد صرّحوا بذلك. و كلام المعترض أيضاً صريح في أنّ وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل، حيث قال: «و إن لم يتحلّل بالفعل، و لم يوجد الأجزاء بالفعل». و لا شكّ انّ وجود الشيء لا يكون مؤخراً عنه، فالوجود لا يكون من الأجزاء التحليليّة و بالجملة المركّب من الأجزاء[١] كالمقدار مثلاً موجود بالفعل، و إن لم يحلّل الذهن أجزائه و حصول الأجزاء له بالفعل ليس إلّا بعد التحليل فالوجود لا يكون من الأجزاء التحليليّة.

و **أمّا الثاني**: فلأنّ الشيء إذا كان مشتملاً على جزء بالفعل، و ذلك الجزء[٢] أيضاً يكون مشتملاً على الآخر[٣]، و هكذا إلى غير النهاية، يكون هناك كثرة باعتبار تلك الأجزاء و أجزاء الأجزاء بالغاً ما بلغ، و واحد من تلك الكثرة لا يجوز أن يكون مشتملاً على الجزء بالفعل، و إلّا لم يكن ما فرض واحداً واحداً من هذه الكثرة؛ بل كثيراً مشتملاً على آحاد تلك الكثرة، و لنقدم لبيان ذلك مقدمّة هي أنّ الكثرة التي تكون باعتبار أجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحداً منها مثلاً.

إذا اعتبرنا عشرة بيوت تكون هناك كثرة متألّفة من عشرة آحاد، و يكون واحدها بيتاً واحداً[٤]. و إذ أقسمنا كلّ بيت إلى عشرة أجزاء يكون هناك كثرة

---

١. ش: ـ و بالجملة المركّب من الأجزاء.
٢. ج: + بالفعل.
٣. ش: الأجزاء.
٤. **حاشية ش** «الورقة ٢٠، ب»: قد ذكر المحشّي في بعض تعاليقه: «إنّ كلّاً من هذين الإعتراضين الذين ذكرهما العلّامة المحقّق منع للكبرى الكليّة، القائلة بأنّ المركّب لابدّ له من الإنتهاء إلى البسيط، بناء على أنّ المرادبالمركّب مايتناول المركّب التحليلي يرجع إلى منع دليله، وهو أنّالبسيط الحقيقي مبدأ المركّب مطلقاً حتّى المركّب التحليلي، و التغاير بينهما بإختلاف السند: فإنّ في الأوّل: أسند بأنّ المركّب التحليلي لا يلزم إنتهاؤه على البسيط الحقيقي. و في الثاني: بأنّ المركّب مطلقاً لا يقتضي البسيط الحقيقي و فسّر البسيط الحقيقي بما فسّره به هاهنا، و هو أن لا يكون له أجزاء بالفعل، و لا يقبل التحليل إلى أجزاء أيضاً، و جعل مناط الجواب عن الإيراد». أقول: في هذا الكلام بعد الاغماض عن إطلاق رسم السند على مثل هذا، لأنّه المنع بعينه غايته. إنّ الأوّل، منع الحكم في بعض الأفراد. والثاني، في جميعها نظر،لأنّه إذا سلّم في الإعتراض الأوّل انّ المركّب الحقيقي لابدّ أن ينتهي إلى البسيط الحقيقي، أي الجزء الذي لا جزء له أصلاً، لا بالفعل و لا بالقوّة، فذلك كاف في مطلوب المستدّل و هو أنّ الوجود ليس جزء لجميع الماهيّات لأنّ المركّب الحقيقي موجود

متألّفة من مائة آحاد، فواحد تلك الكثرة لا يجوز أن يكون واحداً من البيوت؛ بل يكون واحدها جزء من عشرة أجزاء بيت واحد، و هو ظاهر.

و **إذا قرّرت**[١] **هذا، فنقول:** الكثرة التي كلامنا فيها، لما أخذت باعتبار الأجزاء و أجزاء الأجزاء بالغاً ما بلغ، لا يجوز[٢] أن يكون ما فرض واحد منها مشتملاً على الأجزاء لأنّه لو كان له جزء لكان تلك الكثرة باعتبار أجزائه[٣] فلا يكون هو واحداً منها، لما عرفت من أنّ الكثرة إذا كانت باعتبار أجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحداً منها، فتأمّل، فافهم[٤].

أقول: الأجزاء التحليليّة كالجنس و الفصل موجودة في الخارج بوجود الكلّ من حيث الذات و تأخّرها عن الكلّ، إنّما هو بصفة كونها أجزاء، إذا لم يتحقّق[٥] المادّة و الصورة الخارجيّة، و إلّا ففي ضمنها متقدّمان خارجاً، و من قال بـ: جزئيّة الوجود لا يقول بـ: أنّ الماهيّة موجودة بالوجود بوصف الجزئيّة؛ بل إنّها موجودة بذاته. و قد عرفت أنّ ذاته غير متأخّرة؛ بل قد يتقدّم ذاتاً[٦].

و أمّا الإيراد الآخر، فجوابه: أنّ الأستاذ المحقّق منع كون البسيط الحقيقي مبدأ

بديهة، و على هذا ينتهي إلى البسيط الذي لا جزء له أصلاً، فالوجود لا يكون جزءاً في ذلك البسيط لا تحليلاً و لا غيره، فثبت ما إدّعاه. و أمّا حديث جواز كون الوجود جزءاً لبعض الماهيّات دون بعض، فكلام آخر أورده. و أجيب بأنّ المدّعي رفع الإيجاب الكلّي السلب الكلّي، و لا حاجة فيه إلى هذا التطويل. و أيضاً برهان التطبيق لا يدفع الإعتراض الثاني على هذا التوجيه. فنقول: العلّامة في ذيل الاعتراض الثاني فالأولى أن يتمسّك ببرهان التطبيق ممّا لا وجه له، و يمكن تطبيقه عليه، فالصواب تقرير المنعين. و الجواب أن يقال: إنّ العلّامة، في الأوّل منع إنتهاء التركيب التحليلي حتّى يلزم جواز كون الوجود جزء لجميع الماهيّات. و في الثاني منع إنتهاء التركيب مطلقاً إلى البسيط الحقيقي حتّى يلزم جواز كون الوجود جزءاً خارجيّاً أو عقليّاً مطابقاً للخارجي في جميع الماهيّات. و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ قول العلّامة و الكثرة لابدّ فيها من الواحد العددي ليس فيه إعتراف بأنّه لابدّ فيها من الواحد العددي الذي يكون الكثرة باعتباره، و على هذا لا يرد ما أورده المعترض، لأنّ غاية ما ذكر إنّ الكثرة الغير المتناهيّة يوجد فيها واحد يكون الكثرة بإعتباره. نعم، إن سلّم ذلك لهم ما ذكره المعترض، و ليس فليس، و لا يذهب عليك إنّ في تلك الكثرة الغير المتناهيّة يوجد الواحد العددي، الذي إعترف العلّامة بوجوده، لأنّ كلّاً من أجزائها الأوليّة و الثانويّة و الثالثيّة مثلاً واحد عددي، لكنّه متألّف من آحاد آخر بالفعل، فتأمّل. (**آقا حسين** رحمه الله)

١. ش: تقرّر.
٢. م: لا يكون.
٣. م: أجزاء الشيء.
٤. م، ج: تفهم.
٥. حاشية ج: أي لم يعتبر.
٦. ش: ـ ذاتاً.

للمركّب، و أراد بـ «البسيط الحقيقي» ما لا يكون له أجزاء بالفعل و لا يقبل التحليل إلى الأجزاء[1] أيضاً، و ظاهر انّ ما ذكره على تقدير صحّته، إنّما يدلّ على اشتمال المركّب على جزء واحد بالفعل، أي جزء لا ينقسم بالفعل، و أمّا انّه لا يقبل الانقسام و التحليل فلا يدلّ عليه، إذ كون الجزء واحداً لا ينافي إمكان تحليله إلى أجزاء[2]. و ما مهّد من المقدّمة من أنّ الكثرة إذا كانت باعتبار أجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء واحداً منهما ممكن[3]، لكن لا يفيد في هذا الموضع. إذ الكلام في أن ما يقبل التحليل إلى غير النهاية و لم يحلّل لم يكن كثيراً من حيث الأجزاء حقيقة، و الكثرة فيه انّما يكون حينئذ بالقوّة، و ما يحلّل منه يكون واحداً حقيقة، لكنّه يقبل التحليل و الكثرة، ففيما ذكره خلط بين بالقوّة و بالفعل[4][5].

قال الشارح: «هذا إذا كان المدّعي، إلى آخره»[6].

قيل: «أقول: التحقيق يقتضي بعكس الأمر، إذ المدّعي لو كان انّ الوجود ليس جزء لجميع الماهيّات لتمّ هذا[7] الدليل، لأنّ نقيضه هو أن يكون جزء لجميع الماهيّات بناء على أنّ نقيض كلّ شيء رفعه[8]. و إذا كان الكلام على تقدير كون الوجود جزء لجميع الماهيّات لا يرد النظر المذكور، و هو ظاهر. و لو كان المدّعي أنّ الوجود ليس جزء بعض الماهيّات لكان رفعه بأن يكون جزءاً لبعضها، فلا يتمّ الدليل. إذ لا يلزم من كون الوجود جزءاً لبعض الماهيّات دخوله في الفصول الموجودة في تلك الماهيّات».

أقول: هذا من العجائب؛ إذ كلام العلّامة صريح في أنّ المراد من قوله[9]: «ليس جزءاً لجميع الماهيات»، السلب الكلّي و نقيضه الايجاب الجزئي فلا يتمّ الدليل. إذ لا يلزم من جزئيّته لبعض الماهيّات ترتّب الأجزاء الغير المتناهيّة.

---

١. م: أجزاء.
٢. م: الأجزاء.
٣. ج: مسلّم.
٤. ش: ـ و ما مهّد ... بالقوّة و بالفعل.
٥. ج: + فتأمّل.
٦. شرح حكمة العين: ص ٤١.
٧. م، ج: ـ هذا.
٨. ش: ـ بناء على ... رفعه.
٩. أي: قول الشارح في شرح حكمة العين، ص ٤١.

و كذا قوله[1]: «إنّه ليس جزء لبعضها» صريح في السلب الجزئي و كان نقيضه الايجاب الكلّي، فيتمّ الدليل. و ذلك ظاهر من مختصرات كتب الميزان.

قال الشارح: «أمّا لو كان المدّعي انّه ليس جزءاً لبعضها، فيتمّ الدليل»[2].

و ذلك لأنّ نقيضه انّه جزء للجميع و لو كان جزءاً للجميع[3] حتّى للفصول لزم ما لزم.

و **أقول:** في هذا الكلام تأمّل، لأنّ هذا الكلام على هذا التوجيه يصير كلاماً بلا فائدة. إذ لا يتصوّر من عاقل القول بأنّ مفهوماً من المفهومات، جزء لجميع المفهومات[4]، كيف[5] و حينئذ يلزم انحصار المفهوم في الوجود[6]، فتأمّل فيه. بل النزاع في كون الوجود ليس زائداً على الماهيّات النوعيّة أو الجنسيّة؛ بل إطلاق لفظ الماهيّة على الفصل غير متعارف عندهم، و إن كان الفصل؛ بل كلّ مفهوم ماهيّة نوعيّة بالقياس إلى حقيقته.

قال الشارح: «يحتمل أن يكون صدق نقيضه، إلى آخره»[7].

قيل: «أقول: قد عرفت ما فيه إذ نقيضه هو أن يكون الوجود داخلاً في الجميع لا أن يكون داخلاً في البعض، إذ لا تناقض في قولنا: الوجود ليس داخلاً في جميع الماهيّات، بل هو داخل في بعضها، فتدبّر».

أقول: قد عرفت أنت أيضاً[8] ما عليه.

قال الشارح: «و في قوله: لو كان المدّعي، إنّه ليس جزءاً، إلى آخره»[9].

أقول: لعلّ كلام العلّامة معناه انّ الدليل المذكور تمام على هذا التقدير، أي على تقدير تسليم الاشتراك بضميمة باقي المقدّمات. و هو أنّ الوجود أعمّ الذاتيّات بناء على ما هو المشهور من نفي تركّب الماهيّة من أمرين متساويين، فتأمّل.

---

١. أيضاً.
٢. شرح حكمة العين: ص ٤١.
٣. م، ش: ـ و لو كان جزءاً للجميع.
٤. ج: الماهيّات.
٥. م: ـ كيف.
٦. م: الموجود.
٧. شرح حكمة العين: ص ٤١.
٨. ج: ـ أيضاً.
٩. شرح حكمة العين: ص ٤١.

قيل: «و في قوله ﷺ: و لا شكّ، انّ هذا بحسب لفظه لا يتمّ، أيضاً إشارة منه إلى أنّ مراد الشارح إتمام الدليل المذكور في المتن، بأن يحمل الجنس على الجزء المشترك، و الفصل على الجزء المختصّ[1] المميّز. و كان هذا الكلام توجيهاً لما في المتن لا تركاً له، و إيراد دليل آخر منه عند نفسه كما هو المتن، أي من الشرح في باديء النظر»[2].

قوله ﷺ: «لا حاجة في إثبات التركيب إلى إثبات الفصل[3]»[4].

هذا بناء على ما مرّ من قول الشارح عند قول المصنّف، و لأنّه لو كان داخلاً فيها، أي في الماهيّات الممكنة؛ بل في الوجودات[5] بأسرها على ما يدلّ عليه قوله[6] فيما بعد ذلك بسطرين، «و لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوّم[7]».

و **قوله** ﷺ في الحاشية الأخرى: «فقد شارك الواجب الماهيّات[8] الممكنة في الوجود، إلى آخره»[9].

مبني على إرجاع الضمير إلى الماهيّات الممكنة، و لا يلزم الاستدراك حينئذ؛ بل المنع فقط. و لهذا قال بعد ذلك عند قول الشارح «و ليس في ذلك محذور»[10]: «بل المحذور حينئذ لزوم الاستدراك»[11].

قوله ﷺ: «توجيه كلام العلّامة»[12].

لما كان ظاهر كلام العلّامة انّه بعد تسليم كون الوجود جنساً منع التركيب، و كونه جزءاً و هذا ظاهر الفساد، و أشار إلى توجيهه.

---

١. ش: ـ المختصّ.
٢. ج: ـ قيل: و في قوله ... في باديء النظر.
٣. ج: الفصول.
٤. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٤، ش ١: ... إذ مجرّد كون الوجود داخلاً يقتضي التركيب.
٥. م: الموجوات.
٦. أي: قول المصنّف الكاتبي، شرح حكمة العين: ص ٤١.
٧. ج: ـ مقوّم.
٨. حاشية السيّد الشريف: الماهيّة.
٩. حاشية السيّد الشريف: ص ١٤، ش ٢.
١٠. شرح حكمة العين: ص ٤٢.
١١. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٤، ش ٨: ... إذ الواجب أن يقال: و لكلّ الواجب مركّباً فالتعرض بما عداه مستدرك مع أنّ المصنّف في شرح الملخص فسّر هذه العبارة بما محصله ما ذكره العلّامة و أورد عليه ما أورده.
١٢. أيضاً، ش ٢: توجيه ما ذكره العلّامة ... .

قوله ﴿: «لا يخفى انّ عدم عروض الوجود للماهيّات، إلى آخره»[١].

أقول: كلام الشارح مبني على حمل الماهيّات في قول العلّامة غير عارض لشيء من الماهيّات على الماهيّات الممكنة، على ما يدلّ عليه سوق كلامه، مع أنّ إطلاق لفظ الماهيّة على الواجب غير متعارف عندهم، و تقيد الماهيّات بالممكنة، هاهنا تصريح لما علم ضمناً من كلامه ﴿ و كون الوجود غير عارض لشيء من الماهيّات الممكنة، أمر ثابت للماهيّات الممكنة مميّز بها عما عداها، لأنّ مرجعه كون الماهيّات الممكنة بحيث لا يعرض لها الوجود، و لو لم يكن مراده ما ذكرنا لكان قيد «الممكنة» لغواً محضاً.

و بالجملة لا وجه للايراد على الشارح، بـ: أنّ هذا مشترك بين الواجب و الممكن. نعم، يبقى أنّ في هذا التقييد ركاكة، لأنّ المقصود أن يحصل الامتياز في الممكنات بهذه الصفة. و هاهنا كان الامتياز لهذه الصفة من جهة التقييد بالموصوف، فتدبّر.

و **قيل:** «أقول: هذا بناء على توجيهه ﴿ المنعين المذكورين ظاهر، و أمّا الشارح فقد حمل كلام المحشي على أنّ المنع[٢] الثاني أيضاً على تقدير العروض في الواجب، و توجيه كلام المحشي حينئذ هو أنّه لا يلزم من اشتراك الواجب للممكنات في جنسها و امتيازه عنها بفصل لأنّه ذاتي للممكنات، و عرضي في الواجب. و هذا القدر يكفي[٣] في الامتياز. سلّمنا انّ هذا القدر لا يكفي في الامتياز[٤] لكن لم لا يجوز أن يكون امتياز الواجب ـ تعالى[٥] ـ عن الممكن، على هذا القدر بأمر عدمي لابدّ له من دليل. و التوجيه بهذا الوجه كان أحسن، لأنّ مدار كلّ من المنعين على هذا التوجيه على ما هو الواقع و هو عروض الوجود للواجب تعالى»[٦].

أقول: لا يخفى ركاكة[٧] هذا التوجيه، لأنّه يصير هكذا لو لم يكفي[٨] الامتياز بالعروض فيمكن أن يكون الامتياز بأمر عدمي، و هو عدم العروض و ذلك كما ترى.

١. أيضاً، ش ٤: ... كما هو ثابت للممكنات على ذلك التقدير ضرورة انّ الداخل لا يكون عارضاً كذلك فهو ثابت للواجب، إذ الفرض انّ وجوده عينه فالأولى أن يقال: هذا مشترك لا مميّز للواجب عن غيره.
٢. ج: منعه.
٣. م، ش: لا يكفي.
٤. ش: ـ سلّمنا ... في الامتياز.
٥. م، ج: ـ تعالى.
٦. م، ج: ـ تعالى.
٧. ش، ج: سماجة.
٨. ش، ج: لم يكن.

قال الشارح: «ثمّ أقول: لو جعل مرجع الضمير، إلى آخره»[١].

الحاصل لما دفع ما نقله عن العلّامة، ثالثاً بقوله[٢]: «و فيه نظر»، تعرض لدفع الأوّلين بقوله.

ثمّ أقول: و هذا الكلام متعلّق بقوله: «و فيه نظر»[٣]، و هذا الارجاع بعيد لفظاً[٤] كما لا يخفى هذا. و أنت تعلم أن عدم توجه إيراد العلّامة على هذا التوجيه، إنّما يكون إذا جعل المدّعي رفع الايجاب الكلّي.

قوله ﷺ: «لا نسلّم لجواز أن لا يقتضي شيئاً منهما»[٥].

قيل: «أقول: و يمكن أن يقال: سلمنا أنّه يقتضي الدخول أو اللّادخول، لكن لا نسلّم أنّه لو اقتضى الدخول يكون داخلاً في الجميع. و لو اقتضى اللّا دخول يكون غير داخل في الجميع لجواز أن يقتضي الدخول بشرط كونه في هذه الماهيّة، و اللّا دخول بشرط كونه في تلك الماهيّة. و ما قيل من: أنّ مراد المستدلّ من الاقتضاء هو الاقتضاء التامّ فلا بحث معه إلّا منع الاقتضاء[٦]، و أمّا بعد تسليم الاقتضاء الذي إدّعاه فلا مجال للقول بأنّه يقتضي العروض في البعض. و الدخول في البعض لأنّ مقتضى الشيء لا يتخلف عنه، فيلزم أن يكون كلّ حصّة من الوجود عارضاً لبعض، و داخلاً في بعض آخر، و هو باطل. فهو مرفوع[٧] لأنّ المستدلّ و إن أراد بالاقتضاء هو الاقتضاء التام، لكن للمانع أن يمنع مطلق الاقتضاء الذي هو أعمّ ممّا إدّعاه المستدلّ أوّلاً ثمّ بعد تسليمه يمنع الاقتضاء التام الذي إدّعاه المستدلّ و هو بحث شائع لا قصور فيه».

أقول: لا يخفى، انّ المستدلّ أراد بالاقتضاء، الاقتضاء التامّ، حتّى يترتّب عليه الاستواء و الاتّفاق، و هو أيضاً معترف به، و المحشّي العلّامة ﷺ منع[٨] الاقتضاء التامّ

---

١. شرح حكمة العين: ص ٤٢.
٢. أي: قول الشارح في شرح حكمة العين، ص ٤١.
٣. **حاشية ش** «الورقة ٢٣، الف»: أي: بقوله «و فيه نظر» لأنّ الاشتراك بين الشيئين.
٤. أيضاً: لأنّ المصنّف قيد الماهيّة في صدر البحث بالممكنة، فيجب إرجاع الضمير إليها.
٥. حاشية السيّد الشريف: ص ١٥، س ١.
٦. ش: ـ هو الاقتضاء ... منع الاقتضاء.
٧. م: مدفوع، ج: فمدفوع.
٨. ج: يمنع.

فبعد تسليم ما منعه لا يمكن منع آخر؛ بل منعه متضمّن لمنعين، لأنّ انتفاء الاقتضاء التامّ إمّا بانتفاء الاقتضاء مطلقاً أو يتحقّق الاقتضاء في الجملة من دون أن يكون تامّاً، فما ذكره مندرج في كلامه ﷺ و بعد تسليم ما منعه لا يتوجّه إيراد آخر أصلاً.

قال المصنّف: «و الثاني: كونه ممكناً، إلى آخره»[١].

قيل: «أقول: ليس المراد بامكان الوجود إمكانه بالنظر إلى ماهيّة الواجب، بمعنى أنّ ثبوته للماهيّة بالنظر إلى ذات الماهيّة يكون ممكناً، لأنّ هذا غير لازم من الافتقار إلى الماهيّة. و لأنّه لو صحّ هذا الكلام[٢] لما كان لنا في باقي المقدّمات حاجة في إثبات المطلوب إذ يكفي حينئذ، أن يقال: فلا يكون ما فرضناه واجباً؛ بل ممكناً، هذا خلف. بل المراد بامكانه إمكان ثبوته بالنظر إلى ذاته، و المراد بثبوته هو ثبوته للماهيّة لا ثبوته في ذاته، فلا يرد أنّ الوجود ليس ممّا له عين خارجي، بل هو من المعقولات الثانيّة، فكيف يصحّ وصفه بكونه ممكن الوجود. و لا شكّ، انّه كما أنّ ثبوت الشيء لذاته يتّصف بالامكان و يفتقر إلى العلّة كذلك، ثبوت الشيء لغيره يكون كذلك. فحاصل الدليل: انّ الوجود على تقرير قيامه بالماهيّة يكون مفتقراً إلى الماهيّة فيكون ثبوته للماهيّة بالنظر إلى ذاته ممكناً، فيكون بالنظر إلى ذاته مفتقراً في ثبوته للماهيّة إلى علّة فعلّته، إلى آخره.

و على هذا التوجيه لا يرد ما أورده بعض المحقّقين[٣] في هذا المقام، من أنّ المحوج إلى العلّة هو الامكان ــ كما سبق تحقيقه ــ فاتّصاف شيء بأمر إذا كان ممكناً، و كان ذلك الشيء بحيث يجوز أن يتّصف بذلك الأمر[٤]، و يجوز أن لا يتّصف به لم يكن هناك بدّ من علّة تجعل ذلك الشيء متّصفاً بهذا الأمر، فإنّ الثوب لما جاز أن يتّصف بالبياض، و جاز أيضاً أن لا يتّصف به احتاج إلى علّة تجعله أبيض، و كذا زيد لما

---

١. شرح حكمة العين، ص ٤٣: ... لافتقاره إلى الماهيّة حينئذ، و كلّ ممكن لابدّ له من علّة، فعلّته إن كانت تلك الماهيّة لزم تقدّمها عليه بالوجود لوجوب تقدّم العلّة على المعلول بالوجود، فيكون الماهيّة موجودة مرّتين.

٢. م: ــ الكلام.

٣. **حاشية ش** «الورقة ٢٤، الف»: أي: الشارح الجديد للتجريد، و لكنّ على تقرير آخر للدليل.

٤. م: ــ الأمر.

جاز أن يتّصف بالوجود، و جاز أن لا يتّصف به احتاج إلى علّة تجعله متّصفاً بالوجود. و أمّا إذا لم يكن اتّصاف شيء بأمر ممكناً، بل واجباً أو ممتنعاً، فلا حاجة هناك إلى علّة تجعله متّصفة بها. فإنّ اتّصاف الأربعة بالزوجيّة لما كان واجباً، و لم يجز أن لا يتّصف بها، لم يكن هناك حاجة إلى علّة.

و **إذا تمهد هذا، فنقول**: إنّ ذات الواجب تعالى لما وجب اتّصافه بالوجود، و لم يجز أن لا يتّصف به، و لم يكن هناك علّة بها يصير متّصفاً بالوجود، فإنّ شأن العلّة أن ترجّح أحد الطرفين المتساويين على الآخر، فإذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأي حاجة إلى علّة ترجّحها.

و ما يقال: انّ الواجب يقتضي ذاته وجوده. فمعناه، انّ ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتّصف بالوجود، لا أنّ هناك اقتضاء و تأثير. و ذلك[1] لأنّ اتّصاف الواجب تعالى بالوجود على تقدير زيادته بالنظر إلى ذاته. و إن كان المفروض انّه ضروري، و لا يمكننا الحكم بافتقار وجوده إلى العلّة. إذا لاحظنا ذاته موجوداً، لكن إذا لاحظ الذهن وجوده تعالى و وجده مفتقراً في ثبوته له تعالى إلى ماهيّة، فيحكم بأنّ الوجود في كونه ثابتاً للواجب تعالى يحتاج إلى علّة، لأنّ كون الوجود ثابتاً للواجب ليس ضروريّاً بالنظر إلى الوجود، بل ممكناً و كلّ ممكن محتاج[2] إلى علّة فهو في كونه ثابتاً للماهيّة يحتاج إلى علّة، فيتمّ الدليل.

و ما قيل[3] في الجواب من: أنّ كلّ ما يغائر الشيء، فإنّ ثبوته لذلك الشيء، أو اتّصاف ذلك الشيء به، أو كونه هو هو، أو ما شئت قسمة أمر لا يستغني عن العلّة.

فإنّ الإنسان مثلاً لا يحتاج إلى ما يجعله إنساناً، إمّا في كونه أمراً آخر فيحتاج إلى علّة، و ذلك ظاهر. فإنّ توسيط الجعل بين الشيء و نفسه ممتنع بالذات، و إمّا كونه شيئاً آخر فيحتاج إلى سبب بالبداهة.

فلذلك حكم الحكماء بـ: أنّ وجود الواجب تعالى عينه، حتّى يستغني في وجوده

---

١. متعلق بقوله: «و على هذا التوجيه لا يرد ما أورده بعض المحقّقين في هذا المقام، إلى آخره».

٢. م: يحتاج.

٣. حاشية ش «الورقة ٢٤، ب»: هذا الجواب، للأستاذ المحقّق في حاشيّة التجريد.

عن غيره، إذ لو كان غيره فارتباطه إمّا أن يكون ناشياً عن ذاته، فيلزم تقدّم الذات بالوجود على وجوده، أو عن غيره فيلزم افتقار الواجب تعالى إلى الغير[۱] فهو مدفوع، لأنّه إن أراد انّ كلّ ما يغائر الشيء، فإنّ اتّصاف ذلك الشيء به سواء كان ذلك الاتّصاف ضروريّاً أو ممكناً لا يستغني عن العلّة، فهو ظاهر البطلان. لأنّ من قواعدهم المقرّرة المشهورة، هو أنّ علّة الاحتياج هو الامكان.

و **أيضاً**، الضرورة حاكمة بـ: أنّ شأن العلّة الترجيح، فإذا كان الاتّصاف ضروريّاً فما الحاجة إلى الترجيح، و ما معنى الترجيح حينئذ.

و **أيضاً**[۲]، أ لم تر أنّ الحكماء، يرون أنفسهم محتاجين في إثبات الصانع تعالى[۳] إلى نفي الأولويّة الذاتيّة عن الممكن، و لو كان مغائرة الصفة للموصوف سواء كان الاتّصاف ضروريّاً أو أولى أوّلاً عندهم مستلزماً للاحتياج إلى العلّة لما احتاجوا إلى ذلك؛ بل كان لهم أن يقولوا على تقدير الأولويّة الذاتيّة: إنّ اتّصاف الماهيّة بالوجود سواء كان الاتّصاف أولى أم لا يحتاج إلى علّة، و علّته لا يجوز أن يكون نفس الممكن و إلّا لزم تقدم الشيء على نفسه بالوجود، أو كونه موجوداً بوجودات متعدّدة فيكون موجوداً آخر غيره.

و ننقل الكلام إليه إلى آخر ما قالوا في إثبات الصانع ــ جلّ ذكره ــ و إن أراد أنّ كلّ ما يغائر الشيء، فإنّ اتّصاف الشيء به، و ثبوته له البتة يكون ممكناً، فيحتاج إلى برهان. و ليس في كلامه غير هذه الدعوى و لا عمّا يدلّ عليه عين، و لا أثر و أيضاً لو تمّ انّ كلّ ما يغائر الشيء يكون اتّصاف ذلك الشيء به ممكناً، لكان كافياً في أنّ

---

۱. ش: ــ إلى الغير.

۲. **حاشية ش** «الورقة ۲۵، الف»: لا يذهب عليك انّ هذا الإيراد ظاهراً يرد على الاحتمال الثاني من احتمالي مراد المحقّق الدواني. و كذلك يرد على ما ذكره هذا القائل نفسه في دفع إيراد الشارح الجديد للتجريد، عن الدليل. و الجواب: انّ بناء قوله «و كلّ ممكن يحتاج إلى علّة»، على نفي الأولويّة الذاتيّة فلا يلزم الاستغناء عنه، و يمكن دفع الإيراد عن قبل المحقّق، بأنّ الحكماء يحتاجون في إثبات [الصانع] ــ جلّ ذكره ــ إمّا إلى نفي الأولويّة الذاتيّة، و إمّا إلى بيان انّ الاتّصاف بالوجود لابدّ له من علّة، و العلّة لابدّ أن يكون متقدّمة بالوجود، و اختار و الأوّل لكونه أسهل في نظرهم، فافهم. (**آقا رضي** رحمه الله)

۳. ش: ــ تعالى.

وجود الواجب ـ تعالى ـ ليس زائداً عليه، لأنّ كلّ ما هو وجوده زائد عليه ممكن يكون اتّصافه بالوجود ممكناً. على ذلك التقدير، لا واجباً فلا يكون لباقي المقدّمات دخل في البرهان»[١].

أقول: الايراد الذي نقله: **أوّلاً**: مذكور في الشرح الجديد للتجريد، و الجواب الذي ذكره من أنّ إمكان الوجود ليس من حيث كونه ممكن الوجود في نفسه، بل من حيث الثبوت للذات، فظاهره كما أنّ الشيء يصير باعتبار الوجود في نفسه واجباً و ممكناً، كذلك يصير[٢] باعتبار الوجود لغيره متّصفاً بأحدهما، فهذا كلام الأستاذ المحقّق[٣]. و لكن هذا القائل قد عبّر عن إمكان الوجود في نفسه بـ«إمكان ثبوت الشيء لذاته»، و إلّا فحمله على ثبوت الشيء لنفسه أجنبي[٤] عن البحث، و كان غير مستقيم في نفسه إلّا بتكلّف، و لا يخفى عليك ما في هذا التعبير.

ثمّ الإيراد الثاني: الذي ذكره للشارح الجديد للتجريد، و ما أجاب عنه به جواب للخطيب الرومي[٥] نقله السيّد[٦] ـ أسكنه اللّه تعالى في صدر الجنان[٧] ـ في حاشيّته على التجريد، و هذا القائل قد انتحل منه.

و **أقول**: في دفعه عن الشارح المذكور، إنّه قد منع كون الاتّصاف المذكور ممكناً

---

١. **حاشية م** «الورقة ١٧، ب»: و لو كان واجباً بالنظر إلى الآخر أيضاً بحسب ذاته يكون الآخر منشأ اللزم، فيلزم على تقدير كون الحصول واجباً بهما أن يكون الواجب معلّلاً بهما، فيلزم توارد العلّتين على معلول واحد. هذا كلامه، و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره هذا القائل مذكور فيه مع البرهان عليه. (**منه** رحمه الله)

٢. ش: ـ يصير. ٣. ش: ـ المحقّق.

٤. **حاشية م، ش** «الورقة ٢٥، ب»: لأنّ المقصود إمكان وجود الشيء في نفسه لا ثبوت الشيء لنفسه، لأنّه ضروري الثبوت. و قوله «كان غير مستقيم في نفسه إلّا بتكلّف» لأنّ الثبوت الشيء لنفسه يصير بتوسط الجعل بين الشيء و نفسه، و هو محال. فيحتاج إلى تكلّف، و هو أنّه إذا تعلّق الوجود بالمعدوم، فباعتباره هو ثابت. (**منه** رحمه الله)

٥. **حاشية م، ش** «الورقة ٢٦، الف»: حيث قال في جواب هذا السؤال ثبوت صفة لشيء أو قيامها به، و إن كان واجباً بالنظر إلى ذلك الشيء الموصوف به، لكنّه بالنظر إلى الصفة ممكن، لأنّ حصول شيء لشيء لا يتصوّر أن يكون واجباً بالنظر إلى شيئين بحسب ذاتهما، لأنّه إذا كان واجباً بالذات بالنظر إلى أحدهما يكون منشأ للزوم الحصول، و لو كان واجباً بالنظر إلى الآخر، أيضاً بحسب ذاته يكون الآخر منشأ اللزوم، فيلزم على تقدير كون الحصول واجباً لهما أن يكون الوجوب معلّلاً بهما، فيلزم توارد العلّتين على معلول واحد، هذا كلامه. و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره هذا القائل مذكور فيه مع البرهان عليه. (**منه** رحمه الله)

٦. أي: السيّد صدر الدين الدشتكي الشيرازي. ٧. ش: ـ أسكنه ... الجنان.

بذاته، أي نظراً إلى ذات الاتّصاف. و لا شكّ إذ ما ليس ممكناً لذاته لا يفتقر إلى العلّة. و ما ذكره من كونه ممكناً نظراً إلى الوجود، إن أراد أنّ الوجود يقتضي إمكانه الذاتي، فذلك هو الامكان بالغير الذي أبطلوه، و إن أراد عدم اقتضاء الوجود، وجود ذلك الاتّصاف، و لا عدمه. فذلك هو الامكان بالقياس إلى الغير، و هو لا يقتضي الافتقار إلى العلّة، كيف و هو يجامع الوجوب الذاتي ضرورة أن لا شيء من الأشياء يقتضي وجود الواجب و لا عدمه، فالواجب بالقياس إلى جميع ما عداه ممكن.

قلت في الجواب عن إيراد الشارح المذكور: انّ الاتّصاف نسبة، و النسبة محتاجة إلى الطرفين، و المحتاج إلى الغير يكون ممكناً لذاته، فكيف يكون واجباً و القول بـ: أنّ الممكن ما يحتاج في وجوده العيني إلى الغير، و النسبة ليست من الأمور العينيّة ففيه ما فيه. ثمّ الجواب الذي نقله و زيّفه ما ذكره الأستاذ المحقّق في حاشية التجريد. و يختار الشقّ الثاني من الترديد الذي أورده عليه.

و **أقول**: كلامه ﵀ مبني على ما قالوا: «انّ الذاتي لا يعلّل»، و انّ توسيط الجعل بين الشيء و ذاته أو ذاتيّة غير معقول، و أمّا العرضي فمعلّل البتة، إمّا بنفس الذاتي أو بغيرها، حتّى عرف بعضهم[١] الذاتي بما لا يعلّل، و العرضي بما يعلّل. و أمّا قوله[٢]: «و أيضاً لو تمّ، إلى آخره». فالجواب عنه: إنّ اللازم، إمكان الاتّصاف نظراً إلى ذات الاتّصاف. و هذا لا يقتضي إمكان الواجب ـ تعالى شأنه[٣] ـ إذ لعلّه واجب نظراً إلى ذات الواجب كما قاله الأشاعرة، فيحتاج إلى الاستفسار عن علّته إلى آخر الدليل الذي ذكروه.

قال المصنّف: «لأنّ المفيد للوجود لابدّ أن يكون له وجود»[٤].

قيل: «و الحقّ، أنّ من قال بـ: أنّ ماهيّته ـ تعالى ـ مفيدة لوجوده، فقد قال بـ: أنّ وجوده عين ماهيّته، ممّن حيث لا يشعر به، إذ لا معنى لكون الشيء موجوداً إلّا كونه

---

١. **حاشية م** «الورقة ١٨، الف»: و هو الشيخ ابن الحاجب، فإنّه عرّف الذاتي بما لا يعلّل، و العرضي بما يعلّل في مختصر المنتهى. (منه ﵀)
٢. أي: قول قاضي زاده الرومي؛ انّه يذكر في هذا الكتاب سابقاً، ص ٤٩.
٣. ش: ـ تعالى شأنه.
٤. شرح حكمة العين: ص ٤٤.

بحيث يترتّب عليه الآثار، و لا معنى لكون ماهيّته ـ تعالى ـ عين وجوده إلّا أنّ الأثر المترتّب عليه ـ تعالى ـ يترتّب على ذاته ـ تعالى ـ و هو بذاته[١] منشأ تلك الآثار و مفيدها، بخلاف الممكنات، فإنّ آثارها يترتّب على وجوداتها. و إذا علمت هذا، فرأيت ما يتأتي لك: انّ ذات الواجب إذا فرض منشأ لوجوده لكان هو بذاته على ذلك التقدير منشأ الأقوى الآثار و أتمّها، و هو الوجود الواجبي فيكون ذاته عين وجوده، و قد فرض غيره».

أقول: إنّهم فسّروا الوجود بـ«مبدأ الآثار و مظهر الأحكام»، و قالوا: إنّ النار إذا أثرت فذات النار هي المؤثر، و فيها صفة انتزاعيّة يكون مبدأ لآثارها فالفرق بين المؤثر و مبدأ الآثار في النار بحسب الذات. و أمّا في الواجب تعالى فالمغائرة بين المؤثر و بين مبدأ الأثر إنّما هو بالاعتبار. فإنّهم قالوا: إنّ ذاته ـ تعالى ـ من حيث كونه مؤثراً موجود، و من حيث كونه مبدأ الآثار وجود. و المتكلّمون ذهبوا إلى أنّ في تأثيره ـ تعالى ـ في غير ذاته يتحقّق المؤثر و مبدأ الأثر و المغائرة بينهما بالذات، و في تأثيره في ذاته يتحقّق المؤثر في مرتبة التأثير و لم يتحقّق مبدأ الأثر في تلك المرتبة، بل الذات مستقلّة في التأثير من غير إسناده إلى مبدأ الأثر[٢]، و صار الحاصل أنّه لا يلزم على الأشاعرة من مجرد القول بأنّ الذات من حيث هي مؤثرة في وجودها كونها نفس الوجود. إنّ معنى الوجود ليس هو المؤثر، بل منشأ التأثير، و لعلهم لم يجعلوا تأثير الذات من حيث هي مستندة إلى شيء هذا.

و الحقّ انّ تأثير الذات من حيث هي إمّا لذاته أو لغيره، و الثاني باطل إذ لا غير في تلك المرتبة، فكان لذاته فالذات مبدأ التأثير فكان نفس الوجود فالذات من حيث هي مؤثّرة في ذاته لذاته. و هذا الكلام حقّ مذكور في كتب أهل التحقيق و أرباب الذوق.

قال الشارح: «فيفيد غيره الوجود»[٣].

---

١. م: بذلك. ٢. م: ـ الأثر.

٣. شرح حكمة العين، ص ٤٤؛ يكون هذه العبارة من كلام المصنّف نجم الدين الكاتبي القزويني: « ... ضروري لأنّ المفيد للوجود لابدّ أن يكون له وجود فيفيد غيره الوجود، و فيه نظر».

أقول: هذا سهو إذ الكلام في أنّ الماهيّة لا يجوز أن يكون مفيدة لوجود نفسه، و أيضاً بعد التخصيص بالغير[١]، فكيف يصحّ قوله «و فيه نظر»[٢]، لأنّا لا نسلّم مطلقاً، اللّهم[٣] إلّا أن يقال: أراد بالمغائرة ما يتناول المغائرة بين الشيء و نفسه باعتبارين، فافهم.

قال الشارح: «لأنّ استحالة ذلك ممنوعة[٤]»[٥].

أقول: و أيضاً لو تمّ هذا لكان دليلاً و لا يصحّ أن يجعل لهذا الدليل، و فيه نظر.

قوله ﷺ: «أي يمتنع أن يكون استفادته مشروطة بالوجود»[٦].

أقول: و إنّما فسّره بهذا، لأنّه بظاهره غير صحيح، لأنّ المستفيد للوجود يكون موجوداً بالوجود الذي استفاده، و الأولى في التعليل حينئذ أن يقال لذاته لو كان مستفيد للوجود بشرط الوجود، فإن كان استفادته مشروطة بهذا الوجود لزم تقدّم الشيء على نفسه، و إن كان مشروطاً بوجود آخر لزم كون الماهيّة موجودة بوجودات متعدّدة، بل بوجودات غير متناهيّة، فتدبّر[٧].

---

١. **حاشية ش** «الورقة ٢٦، الف»: يمكن أن يقال: منظور الشارح في إيراد لفظ «الغير»، إنّ الشيء المأخوذ مع الوجود لا يمكن أن يفيد وجود نفسه، إذ يلزم تحصيل الحاصل. و قد ذكر، إنّ المفيد للوجود لابدّ أن يكون له وجود، و أن يؤخذ مع الوجود فلو أفاد الوجود فإنّما يفيد وجود غيره، و النظر الذي ذكره إنّما هو مع قوله المفيد للوجود لابدّأن يكون له وجود وأن يتقدّم بالوجود فيصحّ كما لايخفى. و لا يخفى إنّ قوله في بيان انّ النظر، بل المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته، إلى آخره. أيضاً لا يخلو من شيء لأنّ الغرض بيان أنّ المفيد لوجود الغير يجب تقدّمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود نفسه. وما ذكره هو الفرق بين المفيد الذي وجوده من ذاته، و المفيد الذي وجوده من غيره بأنّ الأوّل يجب تقدّمه على المعلول بخلاف الثاني. و يمكن توجيهه بأنّ المفيد الذي وجوده عن الغير ينحصر إفادته للوجود في إفادة وجود الغير و التقدّم لازم في هذه الصورة، فقد صدق أنّه يجب تقدّمه مطلقاً بخلاف المفيد الذي وجوده عن ذاته، أو في بعض الصور لا يلزم تقدّمه، أي في صورة إفادته لوجود نفسه. و يحتمل أيضاً أن يكون قوله الذي مفعولاً لقوله المفيد لا وصفاً، و على هذا فلا يرد ما أوردنا من المسامحة في العبارة، ثمّ ما أفاده والدي العلّامة ـ طاب ثراه ـ في الحاشيّة يظهر توجيه هذه العبارة أيضاً كما لا يخفى، فتدبّر. (**آقا رضي** رحمه الله)

٢. أيضاً: الظاهر انّ مرادهم من هذا الدليل ما هوالمفهوم من ظاهره، أي ما يكون إمكان الوجود فيه عين إمكانه في نفسه، و تأويل الامكان بحمله على إمكان ثبوته الرابطي في تدقيقات بعض المتأخّرين لدفع الاعتراض الذي أورده عليه كما مرّ فيما سبق تفصيلاً، فحينئذ يكون لفظ غيره واقعاً موقعه. و كذا الاعتراض الذي ذكره الشارح، فتدبّر. (**آقا حسين** رحمه الله)

٣. ش: ـ اللّهم.

٤. حاشية جميع النسخ: ممتنعة.

٥. شرح حكمة العين: ص ٤٤.

٦. حاشية السيّد الشريف: ص ١٥، ش ٦.

٧. ش: ـ قال الشارح: لأنّ استحالة ... فتدبّر.

قوله ﷺ: «و إن كان الترديد في مفهوم مطلق الوجود فيختار أنّه لا يقتضي شيئاً منهما»[١].

أقول: على هذا التقدير يمكن اختار كون الوجود يقتضي العروض مطلقاً، و الوجود المطلق عارض[٢] في الواجب ـ تعالى[٣] ـ اللّهم إلّا أن يكون المراد أنّ الوجود المطلق يقتضي عروض أفراده للموجودات، و فيه تعسف.

قال الشارح: «لأنّ ما هو معقول غير ما هو غير معقول»[٤].

أقول: هذه المقدّمة مما لا حاجة إليه؛ بل[٥] لأنّ ما ذكره المصنّف من الاستدلال دليل تام على هيئة الشكل الثاني ينتج المطلوب من غير حاجة إلى هذه المقدّمة، لأنّها ليست لبيان الصغرى، و لا لبيان الكبرى، و لا لبيان الانتاج. و لفظ «الغير» يستعمل بمعنى السلب هنا، فتأمّل.

قال الشارح: «و في الحواشي القطبيّة فيه نظر، لأنّه ممكن، إلى آخره»[٦].

أقول: فيه بحث، لأنّ الوجوب و الامكان و الامتناع إنّما هي بالقياس إلى الوجود الخارجي و التجرّد، لكونه عدمياً يمتنع عليه الوجود الخارجي فلم يكن ممكناً حتّى يحتاج إلى سبب. و الظاهر أنّ مراد المصنّف هذا فلا يتوجّه عليه النظر، لو أريد أنّ إمكانه بالقياس إلى وجوده الذهن.

نقول: اللازم افتقار الواجب في ثبوت صفته الذهنيّة إلى غيره، و الاحتياج في

---

١. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٦، ش ٢»: ... بل بعض أفراده يقتضي التجرّد و بعضها يقتضي اللّا تجرّد و لا محذور فيه لجواز كونه عارضاً، و اقتضاء المعروض ما لا يقتضيه العارض.

٢. **حاشية ش** «الورقة ٢٧، ب»: و قد أفاد الأستاذ ـ رزقنا اللّه استمرار شرف لقائه ـ إنّ اقتضاء مطلق الوجود العروض مطلقاً ليس له وجه، لأنّه لا معنى لعروض مطلق الوجود للواجب إلّا عروض فرد منه، و الوجود الخاصّ الذي هو غير الواجب هو أيضاً فرد منه. فيلزم أن يقتضي أحد فرديّة العروض، و الآخر التجرّد. و هذا ينافي اقتضاء العروض مطلقاً بخلاف ما إذا لم ينتقض شيئاً، فإنّه ليس بمناف لاقتضاء بعض أفراده العروض و البعض الآخر و التجرّد لجواز اقتضاء الخاصّ ما لا يقتضيه العامّ. و أيضاً، المقصود من العروض في الترديد بين اقتضاء الوجود العروض أو اللّاعروض، و بين عدم اقتضاء شيئاً منهما القيام، و لا معنى لعروض الوجود المطلق في الواجب إلّا الحمل من قبيل حمل الخارج المحمول، يعني بحمل موجود لا القيام بمعنى قيام العرض بحمله. فالمراد من عروض الوجود المطلق حمل الموجود عليه.

٣. م: + أيضاً.

٤. شرح حكمة العين: ص ٤٥.

٥. م: ـ بل.

٦. شرح حكمة العين: ص ٤٥.

وجوده الذهني لا ينافي الوجوب ضرورة افتقاره إلى الذهن فيه، فكيف الاحتياج في الوجود الذهني بصفته الذهنيّة[١]؟

و **يمكن الجواب** بـ: أنّ مراد العلّامة من «إمكانه» إمكانه باعتبار ثبوته للذّات و اتّصاف الذات به، إذ لا شكّ أنّ الاتّصاف نسبة يفتقر إلى الطرفين[٢] فلا يكون واجباً لذاته؛ بل كان ممكناً لا بمعنى أنّه ممكن الوجود، بل بمعنى الذات، و يمكن اتّصافه نظراً إلى ذات الاتّصاف فيفتقر إلى سبب، و لا يكون السبب ذات الواجب ـ تعالى[٣] ـ لأنّها عين الوجود. و المفروض، أنّ الوجود لا يقتضي التجرّد فيكون غيرها فيفتقر الواجب ـ تعالى[٤] ـ إلى سبب منفصل. و أنت تعلم، أنّ هذا التوجيه لكلام العلّامة غير ما فهمه الشارح، حيث أورد عليه الاعتراض، بـ: «أنّ الممكن العدمي لا يفتقر إلى سبب». و أجاب بـ: أنّ عدم سبب الوجود سبب للعدم، و ذلك لأنّ ثبوت الصفة العدميّة للموصوف كثبوت الوجوديّة يفتقر إلى سبب وجودي، و ليس سببه عدم سبب ثبوت الصفة الوجوديّة[٥].

قال الشارح: «و لا مانع من أن يكون الممكن في نفسه واجب الحصول لغيره»[٦].

أقول: التجرّد أمر عدمي يكون باعتبار وجوده في الخارج[٧] ممتنعاً لا ممكناً، و أمّا باعتبار وجوده الذهني و إن كان ممكناً[٨] فلا يكون مقصوداً هاهنا. إذ من قال: «يلزم افتقار الواجب ـ تعالى ـ الوجود في تجرّده إلى سبب منفصل»، لا يريد أنّه يلزم افتقار وجود التجرّد في الذهن إلى سبب منفصل، لأنّ الوجود الذهني بجميع

---

١. م: ـ الذهنيّة.

٢. **حاشية ش** «الورقة ٢٨، الف»: و أفاد أيضاً ـ أدام اللّه أيام افاداته ـ إنّ افتقار الاتّصاف، الذي هو عبارة عن النسبة إلى الطرفين بعيد عن التحقيق، ناش من سوء الفهم ليس بيان الواقع.

٣. م: ـ تعالى. ٤. م: ـ تعالى.

٥. **حاشية ش** «الورقة ٢٨، الف»: و أفاد أيضاً: إنّ هذا القول أيضاً سهو منه، لأنّ افتقار ثبوت الصفة العدميّة للموصوف إلى سبب وجودي ممنوع، لأنّ ثبوت اللّا بياض مثلاً للجسم الغير الأبيض سببه هو عدم سبب ثبوت البياض. نعم، لوجود الموصوف مدخل في ثبوت الصفة العدميّة، و ليس له نفع في هذا المقام، لأنّ المقصود لزوم افتقار الواجب في التجرّد إلى سبب منفصل على تقدير عدم اقتضاء الوجود التجرّد.

٦. شرح حكمة العين: ص ٤٦. ٧. م: في نفسه.

٨. ش: ـ و أمّا باعتبار ... كان ممكناً.

المفهومات يحتاج إلى سبب منفصل هو الذهن، و هذا لا ينافي الواجبيّة. بل الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ تجرّد وجوده إنّما يكون واجباً بالغير، و لا ينافي ذلك إمكانه نظراً إلى ذاته، يعني انّ ثبوته للذات واجب بالغير، ممكن في نفسه.

و يمكن حمل كلام المصنّف[١] عليه بـ : أن يحمل الممكن في نفسه على أن يكون التجرّد ممكن الثبوت للذات في نفسه، و يحمل وجوب الحصول لغيره على أنّ لغيره قيد للوجوب. و يكون متعلّق الحصول مقدوراً، أي للذات أو على أن يكون قيداً للحصول. و المراد الوجوب بالغير، و الأوّل أظهر لأنّ مناط الفرق دفع الاعتراض هو الوجوب بالغير، و الامكان بالذات لكن ما كتبه ﷺ من: «أنّ الوجود على قسمين، إلى آخره»[٢] يلائم التوجيه الثاني. و لكن ما ذكره الشارح من الاعتراض، و الجواب: أوّلاً لا يلائم حمل كلامه على أنّه أراد يكون التجرّد واجباً أو ممكناً، إنّه واجب الثبوت، و ممكن الثبوت للذات على ما عرفت آنفاً، فتدبّر[٣].

قوله ﷺ: «الوجود عندهم على قسمين وجود الشيء في نفسه، إلى آخره»[٤].

قيل: «و فيه نظر: لأنّ حمل كلام الشارح على أنّ وجود التجرّد في نفسه ممكن، و إن كان ثبوته للواجب ـ تعالى شأنه[٥]ـ و عروضه إيّاه[٦] واجباً غير صحيح. إذ لا شكّ أن التجرّد خارج[٧] عدمي و وجوده في نفسه ممتنع، لأنّه عدمي فلا يحتاج إلى العلّة[٨]، فللخصم أن يقول: ثبوت التجرّد في نفسه ممتنع[٩] و ثبوته للواجب واجب فلا حاجة إلى العلّة لا في ثبوته في نفسه، و لا في ثبوته لغيره. بل مقصود الشارح، هو

---

١. م: الشارح.
٢. **حاشية ش** «الورقة ٢٨، ب»: أي باعتبار جعل لغيره قيداً للحصول لا باعتبار تمام هذا التوجيه، لأنّ السيّد اعتبر الإمكان بالقياس إلى الوجود في نفسه. و في هذا التوجيه اعتبر بالقياس إلى الوجود الرابطي بالنظر إلى نفس الاتّصاف كما لا يخفى. (**آقا رضي** ﵀)
٣. أيضاً: و قد عرفت ما فيه أيضاً آنفاً. (**آقا رضي** ﵀)
٤. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٦، ش ٣: ... و وجوده لغيره، و المواد الثلاث أعني الوجوب و الإمكان و الامتناع يعتبر في كلّ منهما، و يجوز اجتماع اثنين منها إذ اخذا باعتبارين و إنّما التقابل بينهما إذ أخذت باعتبار واحد.
٥. م، ج: ـ تعالى شأنه.
٦. ج: له.
٧. م، ش: ـ خارج.
٨. م، ج: ـ لأنّه ... العلّة.
٩. م، ج: + لأنّه ... العلّة.

أنّ ثبوت التجرّد لذات الواجب ـ تعالى ـ و إن كان بالنظر إلى ذات الواجب ـ تعالى ـ واجباً لكن بالنظر إلى ماهيّة التجرّد ممكناً، أي بالنظر إلى ماهيّة التجرّد، يجوز أن يكون[١]. و كلّ ممكن الثبوت محتاج في ثبوته إلى علّة، سواء كان ثبوته للممكن[٢] ثبوتاً في نفسه[٣] أو ثبوتاً لغيره. فمراد الشارح بـ «الممكن في نفسه» ما يكون ثبوته له، سواء كان ثبوتاً في نفسه أو ثبوتاً لغيره، ممكناً بالنظر إلى نفسه و ذاته، لا ما يكون ثبوته في ذاته، أي وجوده الحاصل له في ذاته ممكناً، فافهم[٤]».

أقول: فيه بحث:

أمّا أوّلاً: فلمّا علمت[٥] أن ما أورده الشارح من الاعتراض الأوّل، و جوابه يدلّ على أنّه حمل إمكان التجرّد على إمكان نفسه الذي هو عدم العروض، و لهذا قال: «سببه عدم سبب الوجود».

و **أمّا ثانياً**[٦]: فلأنّ الكلام على تقدير أن لا يكون الوجود مقتضياً للتجرّد و الوجود عند الخصم عين الواجب ـ تعالى ـ فلو كان التجرّد واجباً بالنظر إلى ذات الواجب ـ تعالى ـ كان مقتضي الوجود و المفروض خلافه.

و **أمّا ثالثاً**: فلأنّ هذا الكلام و إن رفع جواب المصنّف حيث نفى الافتقار إلى سبب مطلقاً لكن فيه اعتراف بفساد الدليل، حيث جعل فيه سبب التجرّد الذات فحينئذ لم يلزم افتقار الواجب ـ تعالى ـ في تجرّده إلى سبب منفصل على ما ادّعاه المستدلّ.

و **توضيحه**: إنّ هذا الكلام مشعر بتسليم أنّ التجرّد واجب الثبوت للذات نظراً

---

١. ش: لجوز أن لا يكون.
٢. ش: ـ ثبوته للممكن.
٣. م، ش: في ذاته.
٤. ش: ـ فافهم.
٥. **حاشية ش** «الورقة ٢٩، الف»: قد علمت ما فيه أيضاً. (**آقا رضي** رحمه الله)
٦. أيضاً: قوله: «و أمّا ثانياً»، لا يخفى عليك، إنّ غرض المصنّف بيان انّ إمكان التجرّد الذي ادّعاه المحشي العلّامة لا ينافي وجوبه الذي يدّعيه الخصم، فلا يمكن الإيراد عليه، أي على المحشي، بأنّ الخصم لا يسلّم هذا الإمكان، و كون القول بهذا الوجوب مضراً بالخصم و مقوياً للمعارضة لا يضر الشارح. بل غرضه أيضاً تقوية المعارضة و ابطال قول الخصم، و على هذا فيندفع ما ذكره بقوله «و أمّا ثالثاً» أيضاً كما لا يخفى. و أمّا قوله: «بل الجواب عدم تسليم ذلك من الخصم بل المسلم، إلى آخره»، ففساده ظاهر، إذ بعد تسليم المعارض كون التجرّد واجباً بالغير، سواء كان ذلك الغير هو الذات أو غيرها، لا يمكنه إبطال الشيئين و إثبات اقتضاء الوجود العروض كما فعله في المعارضة. و يمكن دفع الأخير بتكلّف كما لا يخفى، فتدبّر. (**آقا رضي** رحمه الله)

إلى الذات، و بعد تسليم انّه واجب نظراً إلى الذات كانت الذات سبباً له، فلم يفتقر إلى سبب منفصل، بل الجواب[١] عدم تسليم ذلك من الخصم، بل المسلّم هو كونه واجباً بالغير، سواء كان ذلك الغير هو الذات أو غيرها، و ذلك لا ينافي إمكانه بالذات على ما قرّرناه.

و **أمّا رابعاً**[٢]: فلأنّ ثبوت التجرّد في نفسه إنّما يكون ممتنعاً لو أريد ثبوته في الخارج، أمّا لو أريد ثبوته في نفس الأمر فلا.

فإن قلت: ثبوت الصفة للشيء لا يقتضي وجود تلك الصفة أصلاً، فلا يلزم احتياج الواجب ـ تعالى ـ في الاتّصاف بالتجرّد إلى شيء، و الاحتياج في وجود الصفة في نفسها إلى الذهن غير محذور.

قلت: صرّح الشيخ في الفصل الخامس من الهيّات الشفاء بـ: «أنّ ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً للشيء»[٣].

قوله قدّس سرّه: «بعضهم قد فصّل هذا المقام، إلى آخره»[٤].

أقول: لا شكّ في[٥] أنّ الوجوب و الامكان و الامتناع[٦] إنّما يكون كيفيّة لنسبة[٧]

---

١. **حاشية ش** «الورقة ٢٩، ب»: هذا خلاصة ما ذكره في الحاشية السابقة، موجبه كلام الشارح.

٢. أيضاً: قوله: «و أمّا رابعاً»، إذا كان بناء كلام المعارض على ما ذكره، فللخصم أن يرجع و يقول إنّ مثل هذا الإشكال يرد عليك في اتّصافه بالوجود و سائر الصفات، إلّا أن يقال مراد المعارض إيراد الشبهة و إيقاع الشكّ. و ليس غرضه تصحيح العروض كما يظهر من عدم تعرضه لدفع دليلهم على العينيّة و ورود هذا الإيراد، كالإيراد الأوّل على توجيه المحشي نفسه كما لا يخفى، فافهم. (**آقا رضي** رحمه الله)

٣. الهيات الشفاء: الفصل الخامس من المقالة الأولى، ص ٤٤.

٤. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٧، ش ٢»: قوله: «و عن الثالث، إلى آخره». قال المصنّف في شرح الملخّص: و أمّا الوجه الثالث فلا نسلّم صدق الشرطيّة و إنّما تصدق إن لو لم يكن له وجود مغائر للوجود الذي هو عين حقيقته و هو ممنوع، بل له وجود آخر، فتعرض له الوجوب الذاتي بالقياس إليه، ثمّ أشار إلى الجواب المذكور في الكتاب. و بعضهم قد فصّل هذا المقام بما ملخّصه أن يقال: الوجوب قد يطلق على الاستغناء بالذات عن الغير و عروضه بهذا المعنى لذات الواجب لا يقتضي تعدّداً فيه، و قد يطلق على اقتضاء الذات وجوده بالذات و عروضه بهذا المعنى، و إن اقتضى تعدّداً لكن في الواجب وجود خاصّ هو حقيقة، و وجود عامّ عارض للأوّل، فالجواب نسبة أو كيفيّة نسبة بينهما. لا يقال: كلّ وجود خاصّ فإنّه يقتضي المطلق فيكون واجباً. لأنّا نقول: إنّما يلزم ذلك إن لو استقلّ بالاقتضاء و ليس كذلك ضرورة احتياجه في نفسه إلى غيره، فكذا فيما يتفرّع عليه.

٥. م، ش: ـ في.

٦. م: ـ الإمتناع.

٧. ج: نسبة.

الوجود إلى الذات، أي الوجود الذي يكون موجوديّة الذات به، فإذا كان ذلك الوجود في الوجود[1] الواجب ما هو عينه لا المطلق، فاعتبار الوجوب بالنظر إلى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر إلى سائر السلوب اللازمة له ـ تعالى ـ و ليس في هذا الاعتبار فائدة جليلة[2] هذا.

قيل: «أقول: قد حمل كون الذات مقتضياً للوجود على كونه مقتضياً لكونه فرداً للوجود، لا على كونه مقتضياً لكونه موجوداً بالوجود المطلق[3] متصفاً به، بناء على أنّه لو حمل على هذا لزم من عروضه بهذا المعنى للواجب كون الواجب موجوداً مرّتين: مرّة بالوجود الخاصّ الذي هو عينه، و مرّة بالوجود المطلق.

و القول بـ : أنّ الواجب و إن كان عين وجوده الخاصّ، لكنّه ليس موجوداً بالوجود الخاصّ، و إنّما وجوده هو الوجود المطلق، فذاته الذي هو وجوده الخاصّ موجود بالوجود المطلق، مردود بـ : أنّ الواجب حينئذ يكون مشاركاً لسائر الممكنات في أنّ موجوديّته بعروض الوجود، لا بكونه عين الوجود الذي هو مذهب الحكماء. و الايراد بالوجودات الخاصّة، إنّما يرد بناء على ذلك الحمل.

و حينئذ فما ذكره في الجواب غير تامّ، إذ لا يلزم من احتياج الوجود الخاصّ في نفسه إلى غيره، احتياجه في كونه فرداً للوجود المطلق إلى ذلك الغير[4]، فإنّ فرد السواد مثلاً يحتاج في نفسه إلى المحل، و ليس في كونه فرداً للسواد محتاجاً إليه، لأنّ السواد لا يصير سواداً بالمحل، أي ليس سواديّته موقوفاً على المحل، و إن كان موجوديّته موقوفاً عليه.

و **يمكن أن يقال:** المراد بـ «اقتضاء الوجود الخاصّ» الوجود المطلق اقتضاءه الاتّصاف به اشتقاقاً، أي اقتضاء كونه فرداً للوجود المطلق. و إنّما يلزم كون الواجب

---

١. ج: ـ الوجود. ٢. م، ج: ـ جليلة.
٣. **حاشية ش** «الورقة ٣٠، الف»: الفرق بين اقتضاء صدق الوجود اقتضاء سائر السلوب اللازمة له ... واضح جداً، لأنّ مناط الموجوديّة فيه ... صدق الوجود مع القيام بالذات، فاقتضاء صدق الوجود له مدخل في ذلك بخلاف اقتضاء سائر السلوب و اللوازم، فتدبّر. (**آقا رضي** رحمه الله)
٤. ج: ـ الغير.

موجوداً مرّتين لو كان موجوديّته باعتبار ذلك الاتّصاف[١].

أيضاً، و ليس كذلك، بل موجوديّته باعتبار كونه عين الوجود الخاصّ بمعنى أنّ ترتّب الآثار عليه باعتبار هذا الوجود، و لا مدخل للإطلاق[٢] في ذلك الترتّب. و أمّا الوجود المطلق فهو صفة من صفاته و عارض من عوارضه، و هو[٣] بذاته متّصف به، أي الواجب ـ تعالى ـ بذاته، بحيث يمكن أن ينتزع منه هذا العارض. و هذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات، فإنّ عروض الوجود لها بواسطة الغير».

أقول: ما ذكره من أوّل الحاشية إلى قوله: «و يمكن أن يقال»، أنّه مذكور في الشرح الجديد للتجريد سوى قوله: «و حينئذ ما ذكره في الجواب غير تامّ». و دفعه، إنّ كلّ ما له مدخل في وقوع شيء كالوجود الخاصّ، فله مدخل في اقتضائه شيئاً ضرورة أنّ الاقتضاء فرع وقوع[٤] المقتضى[٥].

و الحاصل، انّ الكلام في اقتضاء الوجود الخاصّ صدق المطلق عليه، و النظير بفرديّة السواد الخاصّ للمطلق ليس ممّا نحن فيه، إذا السواد المطلق ذاتي لفرده فلا يتصوّر هاهنا اقتضاء. و المراد بـ «الاستقلال في الاقتضاء» عدم الافتقار إلى شيء آخر أصلاً، لا بالذات و لا بالواسطة، و المناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود ليس بشيء.

و **أقول:** يمكن الجواب عن قوله ﴿قدس سره﴾: «لا يقال كلّ وجود خاصّ فإنّه يقتضي صدق المطلق»[٦] بوجه آخر، و هو منع كون الوجود الخاصّ مقتضياً لصدق المطلق عليه:

---

١. **حاشية ش** «الورقة ٣٠، الف»: قوله: «لو كان موجوديّته باعتبار تلك الاتّصاف»، لا يخفى أنّ عروض الوجود للشيء من دون أن يكون الموجوديّة به مخالف للبديهة، و هل يجوز العقل أن يقوم البياض بالجسم و لا يصير الجسم به أبيض. و يرد عليه أيضاً ما ذكره المحشي سابقاً من أنّ اعتبار الوجوب بالنظر إلى الموجود الكذائي كاعتبار الوجوب بالنظر إلى سائر السلوب اللازمة له، و ليس في هذا الاعتبار فائدة، و كان تركه لهذا الإيراد بناء على الاعتماد على ذكره في فاتحة الحاشية، و لا يمكن دفعه بمثل ما دفعناه سابقاً، فتدبّر. (**آقا رضي** رحمه الله)

٢. م، ج: للمطلق.

٣. م: هذا.

٤. ج: وجود.

٥. ش: الاقتضاء.

٦. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٧، ش ٢»: ... فيكون واجباً، لأنّا نقول: إنّما يلزم ذلك لو استقلّ بالاقتضاء، و ليس كذلك ضرورة احتياجه في نفسه إلى غيره، فكذا فيما يتفرّع عليه.

أمّا أوّلاً: فلجواز أن يكون المطلق[1] ذاتياً للخاص، بناء على عدم تحقّق وجود خاصّ سوى الحصّة فلا يتصوّر الاقتضاء.

و **أمّا ثانياً**: فلجواز أن يكون عرضياً له مستنداً إلى غير معروضه، و أمّا ما ذكره بقوله: «و يمكن أن يقال» فمأخوذ كلّه من كلام الأستاذ في تعليقاته على الشرح المذكور.

قال المصنّف: «و عن الثالث: بأنّا لا نسلّم عروض الوجوب له، بل الوجوب عين ماهيّته»[2].

أقول: هذا لا يصلح جواباً عن الدليل الثالث، إذ الاستدلال ليس موقوفاً على كون الوجوب أمراً عرضياً له ـ تعالى ـ بل بناء على أنّه إضافة بين الذات و الوجود. و كان يقتضي المغائرة بينهما فعلى تقدير الاتحاد بين الذات و الوجود لا يتصوّر ثبوت الوجوب له ـ تعالى ـ سواء كان عيناً له أو عارضاً، بل المتعيّن في الجواب إمّا منع ثبوته للذات و ذلك لا يمكن أو منع كونه إضافة، و أمّا منع كونه عرضياً فمنع مقدّمة لم يدعها المستدّل، فتدبّر.

قوله ﷺ: «فإن قيل: ما به الاختلاف، إن كان مأخوذاً في مفهوم اللفظ، إلى

---

١. **حاشية ش** «الورقة ٣٠، ب»: قوله: «أمّا أوّلاً، فلجواز أن يكون المطلق، إلى آخره»، فيه انّ اقتضاء الشيء الصدق الوجود عليه إن كان وجوديّاً، و سبباً للاتّصاف بالواجبيّة، فما يصدق عليه الوجود ضرورة من غير علّة كالوجود العارض للممكن، على ما فرضه أولى بأن يكون واجباً، و هو ظاهر. و الحقّ في جواب الإيراد، الذي ذكره السيّد: إنّ مناط الوجوب ضرورة صدق الوجود مع القيام بالذات، كما في الوجود الخاصّ الذي هو عين ذاته ... . و أمّا إذا كان الوجود قائماً بالغير، كالوجود الخاصّ العارض للممكن فاقتضاؤه لصدق الوجود المطلق عليه، لا يصير سبباً لوجوبه. و ذلك، لأنّ الوصف إذا كان قائماً بالذات يصير وصفاً لذاته، و يتصف ذاته المشتق منه. و إذا كان عارضاً للغير يصير وصفاً للغير و الغير المعروض يتّصف بالمشتق منه، و هذا مع ظهوره مذكور مراراً في كلامهم. فاذا كان الشيء القائم بالذات مقتضياً لصدق الوجود عليه، يصير بذاته متّصفاً بالموجوديّة. و هذا هو الوجوب بخلاف الشيء القائم بالغير، لأنّ ذاته باعتبار هذا الصدق، لا يتّصف بالموجوديّة، و ذات معروضة مفتقرة في هذا الاتّصاف إلى السبب الذي أفاد عروض الوجود إيّاها و هو ظاهر، فتدبّر. و قوله: «بناء على عدم تحقّق وجود خاصّ سوى الحصّة»، فباعتبار أنّ الوجود المطلق لا يمكن أن يكون ذاتياً لأفراده الخاصّة، لأنّه مقول بالتشكيك، و المقول بالتشكيك عارض لأفراده الخاصّة، على رأيهم بخلاف الحصص، فافهم. (**آقا رضي** رحمه الله)

٢. شرح حكمة العين: ص ٤٦.

آخره»[1].

قيل: «أقول: تفصيله أن يكون لأشياء كثيرة مختلفة بالحقيقة إسم واحد بمعنى واحد، و ذلك إمّا لأنّ تلك الأشياء غير متناهية فلا يمكن أن يوضع لكلّ واحد[2] منها إسماً على حدة، لكنّها تكون مشتركة في معنى واحد فيوضع باعتبار ذلك المعنى[3] المشترك إسماً كمراتب البياض، فإنّها غير متناهية بالقوّة فلا يمكن أن يوضع لكلّ مرتبة منها إسماً لكنّها مشتركة في معنى واحد هو التفرق للبصر، فيوضع[4] لجميعها باعتبار هذا اللازم لفظ البياض، فتلك المراتب مشتركة في هذا اللفظ، و مشتركة أيضاً في المفهوم منه[5] لكن تحقّق ذلك المفهوم في تلك المرتبة[6] مختلفة. إذ يترتّب على بعض مراتب التفرق[7] أكثر ممّا يترتّب على بعض آخر. و هذا هو المعنى من الاختلاف بالشدّة و الضعف، و إمّا لأنّ لتلك الأشياء نسبة إلى غاية واحدة فيوضع لتلك الأشياء من حيث النسبة إلى تلك الغاية إسم فتكون تلك باعتبار تلك النسبة لفظ[8] فتلك إلى الأشياء مشتركة في هذا اللفظ[9]. و المفهوم منه، فإنّ ذوات الغايات

---

١. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٧، ش ٤»: ... فلا يكون وقوعه على تلك الأشياء بمعنى واحد، و إن لم يكن مأخوذاً فلا اختلاف فيما هو مفهوم اللفظ، فنقول: ليس ذلك معتبراً في المفهوم، بل الاختلاف لتلك الأشياء في المفهوم، أي إنّها إذا قيست إليه يظهر فيها تفاوت بحسب الحصول فيها، فإنّ حصول المعنى في موارده قد يكون على السواء، و قد لا يكون و العقل لا ينقبض عن تجويز ذلك و التفتيش يوجبه.

٢. م، ش: ـ واحد.

٣. ج: ـ المعنى.

٤. م، ج: فوضع.

٥. **حاشية ش** «الورقة ٣١، ب»: قوله: «و مشتركة أيضاً في المفهوم منه»، لا يخفى انّ مفهوم لبياض ليس هو التفرق للبصر، بل المفرق و هو المشتق، و لا اختلاف فيه على ما ذكره بل في التفرق الذي هو المبدأ، فرجع إلى ما ذكره الفاضل الدواني من: «أنّ الاتّحاد في المشتق و الاختلاف في المبدأ»، مع أنّه في صدد إبطال ما ذكره هذا الفاضل. و بيان تحقيق التشكيك بوجه آخر و قس عليه ما ذكره بعد ذلك من الصحّي و نظائره، إذ الاتّحاد في مفهوم المنسوب إلى الصحّة أو المصحّح الذي هو المشتق، و الاختلاف في الصحّة التي بمنزلة المبدأ. و أنت تعلم، إنّ المهم في هذا المقام بيان كيفية الاختلاف الذي في التفرق و نظائره، و تصوير الشدّة في بعض الأفراد و الضعف في بعض مع حفظ الوحدة التي بحسب المفهوم. ثمّ بيان انّ مثل هذا الاختلاف يجري في العرض دون الذاتي، و لا يظهر شيء منها من كلام هذا القائل كما لا يخفى، فتدبّر. (**آقا رضي** رحمه الله)

٦. م، ج: المراتب.

٧. ج: التفريق.

٨. م، ج: ـ باعتبار ... لفظ.

٩. م، ج: الكتاب.

تشترك[۱] في معنى النسبة إلى الغاية الواحدة كقولك صحتي للدواء و الرياضة و الفصد فإنّها مشتركة في النسبة إلى الغاية المخصوصة، و هي الصحّة. لكن تحقّق الصحّة[۲] في ضمن بعضها و ترتّبها عليه أكثر من تحقّقه في ضمن بعض آخر، و ترتّبها عليه.

و بالجملة، المعنى الحاصل في الذهن من تلك الأمور المختلفة واحد لكن تحقّقه في الواقع مختلف فالاتّحاد في الفهم و الاختلاف في التحقّق و الترتّب الواقعي أو لأنّ لتلك الأشياء مبدأ واحد، فباعتبار تلك النسبة يطلق عليها إسم واحد أو لغير ذلك، ممّا يطول الكلام[۳] بذكره. و المحصّل أنّ مدار التشكيك على أن يكون هناك أمور مختلفة يكون كلّها مشتركة في مفهوم واحد، أي يكون كلّها يعرف بهذا العنوان، فالموجود في الذهن من كلّ منها لا يكون إلّا معنى واحد أو يكون تحقّق هذا[۴] العنوان في ضمن تلك الأشياء و ترتّبه عليها مختلفة، إمّا بالشدّة و الضعف بأن يكون ذلك العنوان بحسب تحقّقه في الواقع في ضمن بعضها أكثر، و في ضمن التحليل[۵] بعضها أقلّ كما مرّ مثاله. و إمّا بالتقدّم و التأخّر بأن يكون تحقّق تلك العنوان و صدقه على بعض ما يصدق عليه، مقدّماً على تحقّقه و صدقه على بعض آخر كالموجود[۶] الذي يصدق على الواجب أوّلاً، و على الممكنات ثانياً. و إمّا بالألويّة و غير الأولويّة بأن يكون صدقه على بعضها أولى من صدقه على بعض آخر كالوجود[۷] أيضاً، فإنّه مقول على الواجب و الممكن بالأولوية، و غير الاولوية. فإنّ الواجب أولى بالموجوديّة من الممكن، لأنّ موجوديّته لذاته و موجوديّة الممكن لغيره.

و ما قيل لتحقّق الاتّحاد و الاختلاف بالشدّة و الضعف المعتبرين في المقول بالتشكيك و بيان الفرق بين الذاتي و العرضي أنّ المقول بالتشكيك[۸] هو المشتق، و هو مفهوم واحد. و الاختلاف في المبدأ مثلاً المفهوم من الأبيض معنى واحد مأخوذ من جنس البياض، باعتبار نسبة إلى معروضه فهو واحد. و إنّما المختلف هو أفراد

---

۱. ج: مشتركة.
۲. م، ش: النسبة.
۳. م، ج: الكتاب.
۴. ج: ذلك.
۵. ج: ـ التحليل.
۶. ش: كالوجود.
۷. م: كالموجود.
۸. م، ش: ـ و بيان الفرق ... بالتشكيك.

البياض و الاختلاف في تلك الأفراد يرجع إلى فصولها المنوّعة لا إلى جنسها المشتق منه الأبيض، و معنى كون أحد الفردين أشدّ كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف و يحلّل إليها بضرب من التحليل.

و **فيه نظر:**

أمّا أوّلاً: فلأنّه يلزم عليه أن لا يكون المفهوم الواحد الحاصل من البياض، و أمثاله في الذهن الواقع على أفراده بالاختلاف مقولاً على تلك الأفراد بالتشكيك و لاشكّ أنّه ليس مقولاً بالتواطي، إذ المعتبر في المقول بالتواطي هو الاستواء في الاستحقاق. و التحقّق مع أنّ جميع رسائلهم التصريح بأنّ اللفظ باعتبار المعنى[1] الواحد الكلّي مقول على أفراده، إمّا بالتواطي و إمّا بالتشكيك.

لا يقال: هو داخل في المتواطي إذا الاستواء و عدم[2] الاختلاف معتبر في المشتق[3] من المتواطي لا في التواطي مطلقاً.

لأنّا نقول: قد صرّحوا بأن كلّ إسم، سواء كان إسماً أو فعلاً أو حرفاً، فهو إن كان بثبوت مفهومه لأفراده على السواء فهو متواط. و إن كان بالاختلاف فهو مشكّك من غير تخصيص بلفظ دون لفظ.

و **أمّا ثانياً:** فلأنّ مثل هذا التحليل[4] يجري في الذاتي[5][6] أيضاً، فلا تغفل».

---

١. م: معناه. ٢. ج: ـ عدم.

٣. **حاشية ش** «الورقة ٣٢، ب»: أي في المشتق الذي كان من جملة المتواطي و كلمة «من» للتبعيض و ليست صلة للمشتق.

٤. أيضاً قوله: «أمّا ثانياً: فلأنّ مثل هذا التحليل، إلى آخره» قيل: يعني إنّ هذا التحليل كما يكون منشأ الاختلاف، صدق المشتق على أفراده، التي هو عرض لها، يمكن أن يكون منشأ الاختلاف صدق المبدأ على أفراده التي هو ذاتي بالنسبة إليها، و هذا معنى الحرمان. أقول: هذا محصل ما فهمه المحشي من كلام هذا القائل، و أشار إليه بقوله و أمّا الايراد الذي ذكره بقوله: «و أمّا ثانياً، إلى آخره». و أنت خبير بأن لا وجه لهذا الايراد، إذا كان معناه ذلك بعد الايراد الأوّل لأنّه في الايراد الأوّل. قد فرض اختلاف صدق المبادي على الأفراد كالبياض و أمثاله مسلماً. و أورد على الأستاذ بناء عليه لزوم عدم حصر اللفظ في المتواطي و المشكّك لتخصيصه، التشكيك بالمشتق، فلا وجه للايراد عليه ثانياً، بأنّ صدق المبدأ الذاتي يمكن أن يختلف على الأفراد مثل اختلاف صدق المشتق العرضي. إذ بعد تخصيص الأستاذ التشكيك بالمشتق كما فرضه أوّلاً لا يلزم عليه التشكيك من هذا الاختلاف في المبادي الذاتيّة، بل غاية ما يرد عليه ادّعاء تصريحهم بالحصر، و لزوم اختلاله حينئذ و هو الايراد الأوّل. و يمكن دفع ذلك بأنّه في الايراد الأوّل يدعي ظهور اختلاف القول

أقول: القائل هو الأستاذ المحقّق، و الجواب عن إيراده: انّ البياض جنس للبياض الشديد و البياض الضعيف، و عندهم انّ الذاتي لا يقبل التشكيك فما لزم عليه من عدم كونه البياض مقولاً بالتشكيك على البياضين ليس باطلاً عنده، بل الحقّ عنده أن لا اختلاف في صدق البياض على البياضين.

نعم، يتحقّق[٧] الاختلاف بين نفس البياضين، فإنّ نفس بياض الثلج أشدّ من نفس بياض العاج، لا أنّه أشدّ منه في كونه بياضاً، بل الأبيض مختلف الصدق بالنسبة إلى الثلج و العاج.

نعم، يرد على الأستاذ هاهنا: إنّ اختلاف صدق الأبيض على الجسمين لما كان باعتبار أنّ نفس البياض القائم بأحدهما أشدّ من نفس البياض القائم بالآخر كما حقّقه في هذا الموضع فلابدّ أن يكون صدق البياض على البياضين مختلفاً باعتباران نفس أحد البياضين أشدّ من نفس البياض[٨] الآخر أولى و أظهر.

و أمّا الايراد الذي ذكره بقوله: «و أمّا ثانياً»، فإن أريد به ما ذكرناه فهو كلام فيما بين الطلبة مشهور، و في أكثر الحواشي المتعلّقة على حاشية التجريد مذكورة، و قد فصّلناه في تعليقاتنا على التجريد، و إن أراد غيره فليبيّنه حتّى ننظر في صحّته و فساده.

قال الشارح: «فإنّه يقع على العلّة و معلولها بالتقدّم و التأخّر، إلى آخره»[٩].

بعدم الحصر، و في هذا الايراد يدعي أنّ في المبادي الذاتيّة يجري الاختلاف الذي جعله في المشتق تشكيكاً، فيلزم عليه التشكيك في الذاتي. و ظاهر انّ القول بعدم التشكيك فيها بمجرّد الاصطلاح على إطلاق التشكيك على المشتق سخيف جداً، ثمّ إنّه يمكن أن يكون المراد من الايراد الثاني، أنّ التحليل بأمثال الأضعف يحتمل أن يكون باعتبار اختلاف حصول الذاتي في الأفراد كما ذكره السيّد قدّس سرّه في هذه الحاشية من أنّ حصول المعنى في المواد قديكون على السواء، و قد لا يكون. و العقل لا ينقبض عن تجويز ذلك، و لا يجب أن يكون ذلك التحليل باعتبارانضمام الفصول المختلفة إلى الجنس البتة على ما توهّمه الأستاذ. و جعل بناء الحقيقة عليه، و لكن هذا الحمل ... عن بعد بحسب اللفظ، و بعد هذا الاحتمال لا يمكن القول أيضاً بأنّ الذاتي لا يقال بالتشكيك كما سيجيء في كلامه فيما بعد. (آقا رضي رحمه الله)

٥. ش: الذات.

٦. حاشية ج: كالنطق.

٧. م، ش: حقّق.

٨. ش: ـ البياض.

٩. شرح حكمة العين: ص ٤٦.

أقول: اللازم ممّا ذكر كون الوجود مقولاً بالتشكيك بالنسبة إلى الماهيّات، لا كون الوجود مقولاً بالتشكيك بالنسبة إلى الوجودات. فإنّ اتّصاف العلّة بالوجود متقدّم على اتّصاف المعلول به، لا أنّ اتّصاف وجود العلّة بكونه وجوداً متقدّماً على اتّصاف وجود المعلول بكونه وجوداً، ضرورة أنّ العقل يحكم بأنّ العلّة صارت موجودة، فصار المعلول موجوداً. و لا يصحّ أن يقال: صار وجود العلّة وجوداً، فصار وجود المعلول وجوداً.

قوله قدس سره: «فيكون وجود الواجبي أقدم، إلى آخره»[١].

أقول: الظاهر من كلام الشارح، انّه جعل كون الواجب مبدأ لكلّ ما بعده من الموجودات، علّة للاختلافات الثلاثة لا لواحد منها فقط كما حمله[٢] قدس سره[٣]. و توجيه حينئذ انّ الاختلاف بالشدّة و الضعف لما كان باعتبار كثرة الآثار، فلمّا كان الواجب مبدأ لكلّ ما بعده، يكون آثاره أكثر، فيكون الوجود فيه أشدّ. و أمّا الأولويّة، فلكونه مبدأ و علّة.

فإن قلت: فعلى هذا، يلزم رجوع الأولويّة إلى الأقدميّة[٤] فلا تقابل بينهما.

قلت: الأولويّة الناشية عن الأقدمية غيرها بالضرورة. و التقابل إنّما هو بمعنى تباين[٥] الأقسام.

قوله قدس سره: «و قد تحقّق فلا أشكل»[٦].

قيل: «أقول: لا يخفى ما في القول بأقدميّة الوجود، و أولويّته من التسامح. و أمّا القول بأشديّة الوجود، فهو ممّا لا يقبل تاويلاً، إذ تعبير[٧] الوجود إلى الموجود غير

---

١. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٧، ش ٥»: قوله: «لكونه مبدأ لكلّ ما بعده»، فيكون الوجود الواجبي أقدم في معنى الوجود من وجودات سائر الأشياء، و أمّا كونه أولى فلأنّه بالذات و ما عداه بالغير، و أمّا كونه أشدّ فلأنّ ترتّب الآثار عليه أكثر.

٢. ج: كما ظهر من كلامه.

٣. **حاشية ش** «الورقة ٣٣، ب»: قوله: «كما حمله قدس سره»، لا يخفى على من له أدنى ارتباط بأساليب الكلام. إنّ حمل قول الشارح «لكونه، إلى آخره»، على أنّه تعليل لواحد منها، بعيد عن التأمّل، ناش عن سوء الفهم. لا يمكن أن ينسب إلى أمثال السيّد قدس سره، بل توجيه كونه علّة.

٤. ج: بالأقدميّة.

٥. م: مباين، ش: متباين.

٦. حاشية السيّد الشريف.

٧. ش، ج: تفسير.

مفيد، لأنّ الموجوديّة أيضاً لا يقبل الشدّة و الضعف، و ما ذكره من أنّ ترتّب الآثار على الوجود الواجبي أكثر. فهو مدفوع بـ: أنّه لا يلزم من صدق مفهوم واحد على أشياء يكون ترتّب الآثار على بعضها أكثر من ترتّبها على البعض الآخر، أن يكون ذلك المفهوم مقولاً عليها بالتشكيك.

و إنّما يلزم التشكيك لو كان تحقّق ذلك المفهوم أو ترتّب الأثر المأخوذ منه، على بعض تلك الأشياء أكثر، لما عرفت من أنّ الاختلاف يجب أن يكون باعتبار تحقّق المفهوم المشكّك، كالسواد المقول بالتشكيك بالشدّة و الضعف على السواد القوي و الضعيف. فإنّ قابضيّة البصر المأخوذ في مفهوم[١] السواد القوي أكثر ممّا ترتّب على السواد الضعيف، كيف و لكان المقول[٢] على الأشياء يكون ترتّب الآثار على بعضها أكثر منه، على البعض الآخر المقول[٣] بالتشكيك مطلقاً لكان جميع ما يحمل على السواد القوي و الضعيف، كالشيء و الموجود و الممكن، و غير ذلك من المفهومات مقولاً عليها بالتشكيك. إذ يصدق عليها أنّه مقول على الأشياء ترتّب الأثر[٤] على بعضها أكثر منه على البعض الآخر».

أقول: نعم، لكنّها مسامحة مشهورة، و امّا أنّه لا يصلح[٥] الأشديّة في الوجود مطلقاً، فإنّما هو على سبيل التحقّق، بناء على أنّ الشدّة و الضعف من خواصّ الكيف، لكن لا كلام في صحّته على سبيل تشبيه الوجود بالبياض مثلاً، فإنّه إذا كان أشدّ كان آثاره و هو تفريق البصر أكثر، و ما أورده من النقض بقوله[٦]: «و لو كان المقول على أشياء يكون ترتّب الآثار على بعضها أكثر منه، إلى آخره». مدفوع، لأنّ ترتّب الآثار في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود، بناء على ما هو المشهور من أنّ الوجود مبدأ الآثار بخلاف مثل الممكن، لأنّ ترتّب الآثار على أفراده لا على وصف الامكان.

قال الشارح: «لأنّ الماهيّة المشتركة بين الأشياء»[٧].

---

١. م: ـ مفهوم.
٢. م: و لو كان القول.
٣. م: قولاً.
٤. ج: الآثار.
٥. م: لا يصحّ.
٦. أي: قول قاضي زاده الرومي.
٧. شرح حكمة العين: ص ٤٧.

قيل: «أقول: أمّا الاختلاف الذاتي بالأولويّة و الأقدميّة فقد ادّعـوا الضرورة في نفيه و هو الحقّ، و المنبّه على نفي الأقدميّة هو أنّ الذاتي غير مجعول بالضرورة، أي لا يمكن أن يصير الانسان مثلاً إنساناً أو حيواناً بسبب الغير. و أمّا نفي الاخـتلاف بالشدّة و الضعف، فإنّ الاختلاف بالشدّة و الضعف في المفهوم الواحد. قد عرفت أنّه باعتبار انّ هذا المفهوم يتحقّق في ضمن بعض الأفراد[١]، و أكثر منه في ضمن بعض آخر. و أمّا أكثريّة تحقّق مفهوم واحد من حيث العروض، فهو ممّـا يـقضي العـقل بصحّته بعد التفتيش بالمعنى الذي ذكرناه. و أمّا أكثريّة تحقّقه من حيث الذاتيّة، فهو لا يتصوّر إلّا بأن يكون ذاتيّاً لبعض أفراده أكثر ممّا هو ذاتي لبعض آخر، بأن يكـون مثلاً جزءاً لبعض أفراده مرّة، و لبعض آخر[٢] مرّتين. و أنت تعرف بأدنى التفات، أن يكون الشيء شيئاً و جزءاً لشيء مرّتين، غير معقول.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون مفهوم واحد ذاتيّاً لأفراده، ثمّ يترتّب أيضاً عـلى تلك الأفراد من حيث العروض بالشدّة و الضعف، فيكون ذاتي الشيء مقولاً عـليه بالتشكيك، لابدّ لنفي هذا من دليل؟

قلت: فيكون مقوليّته بالتشكيك على أفراده من حيث العروض، لا مـن حـيث الذاتية. و لسنا في صدد نفي التشكيك بهذا الوجه من الذاتي، بل ليس مقصودنا إلّا أنّ الذاتي من حيث انّه ذاتي لا يكون مـقولاً بـالتشكيك. و أمّـا إذا كـان ذاتي الشيء عارضاً[٣] له باعتبار، فلم ينفي التشكيك عنه بهذا الاعتبار، بل قول الشيء على نفسه و غيره بالتشكيك من حيث العروض واقع، فإنّ الوجود مقولاً على الواجب و مفهوم الموجود بالتشكيك بالأولويّة و الأقدميّة.

فإن قلت: من قواعدهم المقرّرة أن ما يحمل على العامّ و الخاصّ، كالجسم المحمول على الحيوان و الإنسان، يكون حمله على العامّ أوّلاً و على الخاصّ ثانياً، فـيلزم أن يكون الذاتي المحمول على العامّ و على الخاصّ كالجسم مثلاً للعامّ كـالحيوان أوّلاً و

---

١. ج: أفرادها.
٢. ش: للبعض الآخر.
٣. ش: عرضيّاً.

للخاصّ كالانسان ثانياً، فيكون مقولاً بالتشكيك.

قلنا: مطلق الاختلاف في الأولويّة لا يكفي في التشكيك، بل المعتبر في التشكيك[١] وقوعه على أفراد مختلفة متباينة».

أقول: ما ذكره في تحقيق: «أنّ الذاتي لا يقبل التشكيك بالأشديّة[٢]»، مبنى على الخلط بين المعروض و عارضه، إذ المدعى إنّما هو معروض وصف الذاتي لا يكون مقولاً بالتشكيك على سبيل الأشديّة مثلاً، بأن ينتزع العقل بمعونة الوهم من السواد الشديد أمثال ما ينتزع من الضعيف، و يكون السواد المطلق مبني لهما.

إذ قد عرفت، انّ الأشديّة بهذا الاعتبار، و ما ذكره إنّما يدلّ على أنّ ما هو معروض الذاتي لا يختلف مع وصف الذاتيّة، بل على أنّ وصف الذاتيّة لا يختلف بالقياس إلى صدق ما هو ذاتي في فرد، و صدقه في فرد آخر. و إنّ هذا من ذلك، و الذاتيّة وصف عرضي و نفي وقوع التشكيك فيه، لا يجدي نفعاً. و ما ذكره من السؤال و الجواب مذكور في الحاشية الجديد، و للأستاذ على التجريد.

و أيضاً، كما أنّه لا يجوز أن يكون مفهوم واحد جزء الشيء مرّتين، فلا يكون الذاتي من حيث انّه ذاتي مقولاً بالتشكيك[٣]. كذلك، لا يجوز أن يكون المفهوم عارضاً لشيء[٤] مرّتين، فلم يكن العارض من حيث إنّه عارض مشكّكاً. و كما يصحّ التشكيك في العرضي من جهة الشدّة باعتبار أنّه ينتزع من الأشدّ، أمثال ما ينتزع من الأضعف من الحصص المعيّنة فكذا يمكن ذلك في الذاتي. كما قلنا: في نفس السواد بالقياس إلى السوادين المندرجين تحت مطلق السواد اندراج نوعين تحت جنس، فتأمّل فلا تخبط.

قال الشارح: «لامتناع أن يكون الواجب لذاته قابلاً و فاعلاً»[٥].

أقول: فيه بحث[٦]، هذا إنما يدلّ على أنّ عروضه للواجب ليس في الخارج، و لا يدلّ على أنّ عروضه مطلقاً ليس في الخارج. و لا يدلّ على أنّ عروضه مطلقاً ليس

١. ش: المشكّك
٢. ج: ـ بالأشديّة.
٣. م: ـ فلا يكون ... بالتشكيك.
٤. م: له.
٥. شرح حكمة العين: ص ٤٧.
٦. م، ج: ـ فيه بحث.

في الخارج[١].

قال الشارح[٢]: «كان لازماً لوجوده الخاصّ»[٣].

أقول: فيه بحث، لأنّ اللازم قد يكون حمليّاً بمعنى أنّه يكون بحيث يمتنع عدم حمله على ما هو ملزوم له. و قد يكون اتّصاليّاً كما يكون فيما بين مقدم الشرطيّة و تاليها، و معنى اللزوم انّه كلّما تحقّق الملزوم تحقّق اللازم معه، لا أنّه يحمل عليه. و لازم اللازم البتة في الصورة الثانية، و إلّا لزم تخلف اللازم عن ملزومه بخلاف الصورة الأولى. إذ لا يلزم أن يكون المحمول على المحمول على الشيء محمولاً عليه، كما أنّ الكلّي لازم للإنسان اللازم لـ«زيد» مثلاً مع أنّه يمتنع حمله عليه[٤]، اللّهم إلاّ أن يخصّ الحمل بأن يكون كليّاً، و حينئذ يرجع إلى الشكل الأوّل[٥].

و **إذا عرفت هذا، فنقول**: إن كان المراد الأوّل، أي يلزم[٦] أن يكون العارض[٧] المحمول على المطلق محمولاً على الخاصّ. فقد عرفت، انّه لا يلزم إلّا إذا اعتبر الحمل كليّاً. و هاهنا ليس كذلك، لأنّ حمل العارض على الوجود المطلق[٨] حمل طبيعي، و ذلك ظاهر. و إن كان المراد الثاني، فلا يلزم تحقّق وصف العروض، و لو في موصوف أخر. و أيضاً لازم الوجود المطلق هو لا تجرّد الوجود المطلق و لزومه للخاص ليس محذوراً، بل كان الواقع كذلك. و القول بأنّا نطرد الكلام في اللّا تجرد المطلق من غير التقييد، بكونه عارضاً للمطلق، و حينئذ يلزم لزوم اللّا تجرد المطلق للخاصّ.

و هو[٩] **مدفوع**، بأنّ لزوم اللّا تجرّد المطلق للخاصّ، إنّما هو في ضمن عروضه للوجود المطلق لا عروضه للخاصّ، فتدبّر.

---

١. م، ج: ـ و لا يدلّ ... في الخارج.
٢. **حاشية ش** «الورقة ٣٥، ب»: قال الشارح: «أي على وجود سائر الموجودات»، هذا مبني على ما توهّمه الشارح انّ الوجود بالمعنى المصدري هو المقول بالتشكيك. و قد عرفت، انّ ما يدلّ الدليل على تشكيكه هو مفهوم الوجود بالنسبة إلى الوجودات، و على هذا لا حاجة إلى هذه العبارة. اللّهم إلّا أن يقال ما يدلّها الاشعار بأنّ المراد المقول بالتشكيك بالقياس إلى الموجودات لا من حيث هي ماهيّات، فتدبّر. (**منه** رحمه الله)
٣. شرح حكمة العين: ص ٤٨.
٤. ج: على زيد.
٥. م: يندفع الإشكال.
٦. م: يستلزم.
٧. م: ـ العارض.
٨. ش: ـ المطلق.
٩. م، ج: + باطل.

قيل: «**أقول: فيه نظر:**

أمّا أوّلاً: فلأنّ لازم لازم الشيء لو كان لازماً لذلك الشيء لكان كلّ ملزوم متأخّراً عن نفسه، لأنّ التأخّر عن الملزوم لازم لكلّ لازم، و اللازم لازم لملزومه، فيكون التأخّر عن الملزوم لازماً للملزومه[۱]، هذا خلف.

و **أمّا ثانياً:** فلأنّ لازم[۲] وجود المطلق هو لا تجرّد وجود المطلق، فلا يلزم من صحّة المقدّمة القائلة بأنّ لازم اللازم لازم إلّا لزوم لا تجرّد وجود المطلق لوجود الخاصّ، و هو كذلك. يعني كلّما يتحقّق الوجود الخاصّ يتحقّق اللّا تجرّد للوجود المطلق العارض له».

أقول: ما ذكره في النظر الأوّل مبني على توهّم أنّ اللازم لابدّ أن يكون معلولاً لملزومه، و ليس كذلك إذ العلّة لازمة لمعلولها.

فالأولى أن يقال: التأخّر لازم للمعلول اللازم للعلّة، فلو كان لازم اللازم لازماً لزم أن يكون التأخّر لازماً للعلّة[۳]، و أمّا نظره الثاني فهو ما ذكرناه.

قال الشارح: «و الخلاف إنّما نشأ من اختلافهم في تفسير العلم»[۴].

أقول: الأمر بالعكس إذ الاختلاف في تفسير العلم ينشأ من اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني، فانّ القول بوجود الذهني يصير منشأ صحّة التفسير المذكور، و إنكار الوجود الذهني يصير منشأ للتفسير بالاضافة أو بصفة ذات إضافة، إذ ليس حصول صورة على هذا الرأي. و أمّا التفسير بالحصول فلا يصلح سبباً للقول بالوجود الذهني كما أنّ التفسير بالإضافة ليس سبباً لانكاره، كيف و الإمام مع كونه قائلاً بالوجود الذهني، فسّر العلم بـ«الاضافة» و صرّح به ﷺ في حاشية المطالع.

قال الشارح: «أنكروه»[۵][۶][۷].

---

۱. ج: للملزوم. ۲. م، ش: ـ لازم.

۳. ش: ـ فلو كان ... للعلّة.

٤. شرح حكمة العين: ص ٤٩، مبحث «في إثبات الوجود الذهني».

٥. شرح حكمة العين، ص ٤٩: و عند المتكلّمين لماكان عبارة عن نسبة يتحقّق بين العالم و المعلوم أو صفة حقيقيّة قائمة بذات العالم موجبة للعالميّة الموجبة لهذه النسبة، أنكروه و احتجّ المؤلف [أي الكاتبي] على ما ذهب إليه الحكماء بقوله.

قيل: «أقول: ليس كلّ من فسّر العلم بالنسبة منكر للوجود الذهني، فإنّ الامام ذهب في المباحث المشرقيّة إلى أنّ العلم عبارة عن الإضافة[٨] لكن يجب في العلم بالأشياء المغائرة للعالم من ارتسام تلك الأشياء و إنطباعها في الذهن، حيث قال: إنّ العلم و الإدراك و الشعور حالة إضافيّة، و هي لا توجد إلّا عند حضور[٩] المضافين. فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال أن يعقل ذلك المعقول إلّا عند وجوده، فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه، بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول، و تلك الاضافة هي التعقّل. و أمّا إذا كان المعقول غير العاقل أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل ذلك المعقول معدوماً في الخارج فلابدّ من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل من حيث هو ذات تعقّل[١٠] لتحقّق النسبة المسماة بالعاقليّة بينهما.

أقول: و ذلك لأنّ الضرورة حاكمة بـ «أنّ النسبة بين الشيء و المعدوم الصرف

---

٦. قال السيّد الشريف في حاشيّته على شرح حكمة العين «ص ١٩، ش ١»: قوله: «أنكروه» أي لم يلزمهم القول بالوجود الذهني فانّ ما تقدّم لا يجوز أن يكون علّة لإنكارهم، فإنّ الإمام قائل بأنّ العلم صفة أو نسبة، و مع هذا قائل بالوجود الذهني لجواز أن يكون الوجود الذهني غير تلك النسبة أو الصفة.

٧. **حاشية ش** «الورقة ٣٦، ب»: و يمكن أن يقال: إنّ المراد الشارح أنّ الحكماء لما اعتقدوا إنّ العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذهن ببديهة أو برهان، فلذلك حكموا بالوجود الذهني لأنّ من المعلوم أنّ العلم حاصل. و قد ثبت أنّه عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذهن، فثبت الوجود الذهني. و المتكلّمون لما لم يعتقدوا ذلك لم يحكموا به، و هذا هو المراد بالإنكار كما هو مذكور في الحاشية المنسوبة إلى السيّد قدس سره أيضاً. فعلى هذا صحّ أنّ الخلاف في تفسير منشأ الخلاف في الوجود الذهني، و لم يرد ما أورده. لكن يمكن أن يقال: إنّ الأمر ليس كذلك، بل لمّا ثبتوا الوجود الذهني بالبرهان فبعد ذلك فسّروا العلم بالحصول. (**آقا حسين** رحمه الله)

٨. المباحث المشرقيّة «ج ١، ص ٤٢ ـ ٤٣»: ... إثبات الوجود الذهني و برهانه، إنّا إذا تصوّرنا ماهيّة و حكمنا عليها بأنّها ممتازة عن غيرها فلابدّ و أن يكون لها ثبوت، و ثبوته المعتبر في صحّته كونها محكوماً عليها، إمّا أن يكون هو الوجود الخارجي و هو باطل و إلّا لكان ما لا يكون ثابتاً في الخارج لا يكون محكوماً عليه. و أيضاً فلأنّه و إن كان في الخارج لكنّه لا يتوقّف صحّة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج، فعلمنا أنّ الثبوت المعتبر هو الثبوت في العقل. فإن قيل: المحكوم عليه و إن كان معدوماً في الخارج إلّا أنّه مع ذلك ثابت في الخارج على ما ذهب إليه بعضهم. فنقول: إنّا لا نعني بالوجود إلّا الثبوت، و يجوز أن نتصوّر أمراً لا ثبوت له في الخارج؛ إمّا على التحقيق فلأنّ الثبوت لا يجامع اللّا ثبوت، فإذا تصوّرناه غير ثابت لم يكن ثابتاً، و إمّا على طريق الإلزام فإنّ المتنعات و المستحيلات غير ثابتة بالاتّفاق مع أنّ المتصوّر منها يكون محكوماً عليه، فقد بطل ما ذهبوا إليه.

٩. ش: حصول.

١٠. ج: ـ من حيث هو ذات تعقّل.

محال»، فعلى تقدير أن يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل و المعقول لابدّ من نحو وجود للمعقول، و إذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

أقول: فهذا إشارة إلى بعض[1] ما ذكرناه، و أمّا ما ذكره بقوله[2]: «و ذلك لأنّ الضرورة حاكمة، إلى آخره»، فكلام مشهور مذكور في شرح التجريد و غيره. و اعلم انّ المدّعي هاهنا ليس إلّا[3] إثبات الوجود الذهني في الجملة لا أنّ للأشياء التي لها وجود خارجي وجود آخر يسمّى وجوداً ذهنيّاً على ما يشعر به كلامه ﷺ حيث قال: «و إمّا أنّ لها وجوداً[4] و تحقّقاً، إلى آخره»[5].

يرشدك إلى ما ذكرنا قول المصنّف: «فثبت القول بالوجود الذهني»[6]، و توجيه كلامه ﷺ أن يوجد[7] الأشياء أعمّ من أن يكون موجودات خارجيّة أم لا، أي للأشياء وجودين في الجملة، و إنّما ارتكبنا هذا لأنّ الدليل إنّما يدلّ على ثبوت الوجود الذهني لما لم يكن موجوداً خارجيّاً. و يمكن أجزائه في الموجودات الخارجيّة بأنّا نحكم أحكاماً إيجابيّة صادقة على الموجودات الخارجيّة لا من حيث هي موجودات خارجيّة كالحكم على زيد بـ: «أنّه إنسان»، فإنّ زيد إنسان و لو لم يكن في الخارج فيثبت[8] بنحو آخر من الوجود حتّى يصدق الحكم الايجابي من جهة، فتأمّل.

قوله ﷺ: «فيلزم انحصار وجودات غير متناهية، إلى آخره»[9].

أقول: الوجود أمر اعتباري ـ كما ذهب إليه المحقّقون ـ فتحقّق كلّ وجود إنّما هو باعتبار التعقّل[10] و العقل لا يقدر على اعتبارات غير متناهية، فالحاصل من الموجودات بالفعل ليس إلّا متناهيّاً، فمن أين يلزم كون الغير المتناهي محصوراً بين

---

١. ش: ـ بعض.
٢. أي: قول قاضي زاده الرومي.
٣. م، ج: سوى.
٤. ج: + آخر.
٥. حاشية السيّد الشريف: ص ١٨، ش ٣.
٦. شرح حكمة العين: ص ٤٩.
٧. ش: يؤخذ، ج: ـ أن يوجد.
٨. م: فثبت.
٩. **حاشية السيّد الشريف** «ص ١٩، ش ١٠»: «... بين الماهيّة و الوجود المفروض أوّلاً». تكون هذه الحاشية على عبارة ميرك البخارى (ص ٥٠): «... لأنّ ثبوت الوجود الذي هو صفة وجوديّة للماهيّة لا يستدعي أن يكون الماهيّة موجودة قبل ذلك، و إلّا لزم أن يكون لها قبل وجودها وجود لا إلى نهاية».
١٠. م، ج: العقل.

الحاصرين هذا؟

و **هاهنا بحث آخر**: و هو إنّ هيولى العناصر عندهم اتّصف بأعراض غير متناهيّة متعاقبة موجودة كالحرارة و البرودة، و كذا اتّصف بصورة متعاقبة موجود[١] لا إلى نهاية كما صرّحوا به، و هذا الدليل جار فيه لأنّه يتحقّق بعد الهيولى.

و **قيل**: العرض الأخير و الصورة الأخيرة أعراض غير متناهيّة أو صور كذلك محصورة بين الحاصرين، و لا يخفى على الفطن أنّ كون الأمور المتسلسلة متعاقبة لا مجتمعة لا يؤثر في استحالة كونها محصورة بين الحاصرين.

و **أقول في الجواب عنه**: إنّ استحالة كون الأمور[٢] الغير المتناهيّة محصورة بين الحاصرين مشروط بأمرين: **أحدهما**[٣]: و هو المصرّح به في حاشية المطالع: «أن يكون بين تلك الأمور ترتّب طبعي أو وضعي». و **ثانيهما**: أن يكون ما فرض في طرف السلسلة، أي ما فرض حاصر تكون النسبة بينه و بين تلك الأمور الواقعة في الوسط كالنسبة بين تلك الأمور، مثلاً إن كان الترتّب بينهما باعتبار كون بعضها معدّاً لبعض آخر يجب أن يكون ما فرض حاصراً كذلك بالنسبة إلى تلك الأمور. و إن كانت باعتبار الفاعليّة فيجب أن يكون الحاصر كذلك بالقياس إليها، و كذا إذا كانت باعتبار القابليّة، و ذلك لأنّ استحالة كون الغير المتناهي محصوراً بين الحاصرين، إنّما هو من جهة إنّه يلزم انقطاع السلسلة. فإذا كانت ترتّب السلسلة باعتبار الأعداد باقياً بحالة فلا محذور في كونها واقعة[٤] بعد المفروض الذي هو العلّة القابليّة، و كذا إن كان الترتّب فيما بين الشروط المتسلسلة فلا محذور في كونها محصورة بين الواجب ـ تعالى شأنه ـ الذي هو العلّة[٥] الفاعليّة و بين المعلول المحض. و هكذا لا شكّ انّ الهيولى علّة قابليّة لتلك الأعراض و الصور و تلك الأمور معدّات بعضها لبعض، و كذا الماهيّة قابلة لوجوداتها و تلك الوجودات ليست قابلة بعضها لبعض[٦].

قيل: «أقول لقائل من يقول: لا شكّ أنّ الوجود هو من الأمور الاعتباريّة

١. ش: ـ كالحرارة ... موجود.
٢. م، ش: ـ الأمور.
٣. م: ـ بأمرين أحدهما.
٤. م: ـ واقعة.
٥. ش: ـ القابليّة و كذا ... الذي هو العلّة.
٦. ش: ـ و كذا الماهيّة ... بعضها لبعض.

الانتزاعيّة و امتناع انحصار الأمور الغير المتناهيّة الانتزاعيّة بين الحاصرين محال، كيف لا، و حركة الأفلاك عند الحكماء أزليّة فبين كلّ دورة نفرض[١] و بين الفلك دورات غير متناهيّة، و كذلك هيولى الأجسام قابلة لعوارض غير متناهيّة بحسب استعدادات غير متناهيّة، و بين كلّ مرتبة من مراتب الاستعداد و بين الهيولى استعدادات غير متناهيّة[٢]، و كذلك بين كلّ حال من الأحوال الهيولى و بينها أحوال غير متناهيّة.

لا يقال: تلك الدورات و الاستعدادات و الأحوال[٣] غير مجتمعة معاً بخلاف الوجودات الغير المتناهية، فإنّها تجب أن تكون مجتمعة على تقدير كون ثبوت وجود فرعاً لثبوت آخر.

لأنّا نقول: لا مدخل للاجتماع في امتناع كون الغير المتناهي محصوراً بين الحاصرين، إذ المحصور بين الشيئين يكون متناهياً، سواء فرض آحاده، و أجزاؤه موجودة على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع. ألا ترى أنّهم يستدلّون على امتناع حصول جميع الآنات المفروضة في الزمان بالفعل بأنّه على تقدير وجودها بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين؟ و لا شكّ في[٤] أنّ حصول أجزاء الزمان و الآنات المفروضة فيه ليس إلّا على سبيل التعاقب. و الحقّ هو أنّ المحذور هو تعدّد الوجود، إذ الضرورة حاكمة بـ: أنّ الشيء لا يجوز أن يكون موجوداً بوجودين فضلاً عن الوجودات الغير المتناهيّة.

فإن قلت: تعدّد الوجودات الخارجيّة[٥] محال لا تعدّد الوجود مطلقاً، إذ لا شكّ في تجويز كون الشيء موجوداً في الذهن بوجودات متعدّدة و الاتّصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتّى يلزم من صحّة المقدّمة القائلة بـ: أنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، وجود الماهيّة في الخارج مرّة أخرى، بل في الذهن. فلا يلزم من اتّصاف الشيء بالوجود الخارجي في الذهن إلّا اتّصافه بالوجود الذهني

---

١. ج: يفرض.
٢. ش: ـ و بين كلّ مرتبة ... غير متناهيّة.
٣. ج: ـ و الأحوال.
٤. ش، ج: + في.
٥. ش، ج: الوجود الخارجي.

قبل ذلك الاتّصاف، و من اتّصافه بالوجود الذهني إلّا اتّصافه بالوجود الذهني مرّة أخرى و هكذا، و غاية ما يلزم من ذلك أن يكون الشيء موجوداً في أذهان غير متناهيّة و استحالته ممكن.

لا يقال: فيلزم أن يكون في الوجود أذهان غير متناهيّة، و وجود الأمور الغير المتناهيّة محال.

لأنّا نقول: ليس وجود الغير المتناهي مطلقاً محالاً عند الحكماء، بل المحال وجود أمور مترتّبة مجتمعة غير متناهيّة، و الترتّب بين الأذهان غير لازم ممّا ذكر.

قلت: كما أنّ وجود الشيء في الخارج مرّتين محال، كذلك وجوده مرّتين في ذهن واحد في آنٍ واحد محال بالضرورة، و لا شكّ أنّ ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف، فلو كان ثبوت الوجود الخارجي للشيء فرعاً لوجوده في ذهن من الأذهان لكان ثبوت الوجود له في هذا[1] الذهن فرعاً لثبوته في هذا الذهن مرّة أخرى، إذ الموصوف يجب أن يكون موجوداً في ظرف الاتّصاف قبل الاتّصاف فيلزم أن يكون ذلك الشيء موجوداً في ذهن واحد في آنٍ واحد مرّات غير متناهيّة، و هو محال بالضرورة على أنّا ننقل الكلام إلى وجود ذلك الشيء في علم اللّه تعالى. و لا يمكن أن يلتزم أنّ وجوده في علم اللّه تعالى فرع لوجوده في ذهن من الأذهان و إلّا لزم افتقار الواجب في علمه الذي هو من صفاته الحقيقيّة إلى الغير، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

أقول: ما ذكره «أوّلاً» إلى قوله: «و الحقّ هو أنّ المحذور، إلى آخره»، إشارة إلى بعض ما ذكرنا و يرد على قوله: «و كذلك هيولى الأجسام، إلى آخره». إنّ تلك العوارض الواردة على الهيولى هي الأعراض الموجودة، إلّا أنّ وجودها على سبيل التعاقب و ليست اعتباريّة كالوجودات فلا يحسن جعلها من قبيل الوجودات[2]. و كان النقض بها وارداً لم يندفع بما قال: في الوجود من أنّه انتزاعي فلا يتحقّق هاهنا أمور غير متناهيّة في الواقع مع قطع النظر من الانتزاع و الاعتبار.

---

١. ج: ـ هذا. ٢. ج: قبيلها.

و إنّما ينحلّ هذا الكلام بما حقّقناه آنفاً و قوله: «و الحقّ، إلى آخره» مذكور في حواشي التجريد سوى قوله: «إنّا ننقل الكلام و يتوجّه عليه أنّ علمه تعالى بالأشياء حضوري على ما هو المشهور». فحينئذ لا يكون في علم الواجب بالأشياء[١] لتلك الأشياء وجودات غير الخارجيّة يسمّى وجودات ذهنيّة، إذ الوجود الذهني إنّما هو بارتسام صورة الشيء في المدرك، و العلم الحضوري إنّما هو بحضور نفس ذلك الشيء المعلوم بعينه لا بصورته عند العالم. و ذلك يقتضي كون المعلوم موجوداً خارجيّاً أو موجوداً ذهنيّاً، لكن في ذهن آخر.

هذا إن أريد بوجوده في علم اللّه تعالى أنّه صار موجوداً ذهنيّاً من جهة علمه تعالى و إن أريد[٢] انّه يلزم أن يكون تصديقه تعالى بوجوده يقتضي صدقه و صحّته أن يكون ذلك الشيء موجوداً، فلو كان وجوده في ذهن آخر لزم افتقار صدق علمه تعالى إلى الغير فيتوجّه أنّ ذلك غير محال، بل واقع. إذ صدق علمه تعالى[٣] بـ «أنّ زيداً قائم» أو «كاتب» مثلاً، موقوف على كونه يقوم و يكتب بناء على ما هو المشهور من كون العلم تابعاً للمعلوم. و كذا نقول بـ : أنّ علمه تعالى بوجوده في ذهن زيد موقوف صدقه على وجود زيد في الخارج و إدراكه له، و كلّ منهما يتوقّف على إثبات شيء، فتأمّل.

قال الشارح: «على أنّا نصرّح بالوجود»[٤].

قيل: «أقول: و فيه نظر، إذ للمعترض أن يقول: القدر المسلم هو أنّ الحكم الإيجابي عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده له فاللازم من صحّة

---

١. **حاشية ش** «الورقة ٣٩، ب»: لا يذهب عليك انّ إيراد القائل لا يتوقّف على أن يكون علم الواجب بالأشياء وجوداً ذهنيّاً لها، بل الحضور الذي اعترف به المحشّي أيضاً كاف في مقصوده، لأنّ ثبوت الحضور للأشياء بناء على هذه المقدّمة يكون فرعاً لثبوتها في نفسها إمّا في الذهن أو في الخارج، فإن كان في الذهن يثبت افتقاره تعالى في علمه إلى الغير و إن كان في الخارج ثبت أيضاً بناء على ثبوت الوجود الخارجي فرع ثبوت الذهني، لكن القائل عبّر عن الحضور بالوجود لتقارب معنييها. فالجواب أن يقال: إنّ بعضهم التزموا افتقار علم الواجب إلى العلم التفصيلي إلى الغير و لا يرد عليه مفسدة لزعمهم أنّه ليس بكمال، إنّما الكمال هو الاجمال كما هو المفصّل في موضعه. (**آقا حسين** رحمه الله)

٢. ش: ـ و إن أريد.

٣. م: ـ تعالى.

٤. شرح حكمة العين: ص ٥٠.

الحكم الإيجابي على المعدوم ليس إلّا ثبوته لا وجوده[١] و لو بنى الكلام على عدم الفرق بين الوجود و الثبوت لم يكن مرتبة أخرى من الجواب، بل يرجع إلى الجواب الأوّل».

أقول: سيجيء في الشرح منقولاً عن المحقّق أنّ نزاعهم مع الحكماء إنّما هو في تفسير لفظ «الوجود»، و أنّهم يعنون بـ«الثبوت» ما عنيناه بالوجود و حينئذ لا مجال للايراد المذكور. و كان حاصل الجواب انّ مرادنا بالوجود هاهنا لثبوت، فإذا ثبت كونه ثابتاً ثبت كونه موجوداً[٢]، و كان حاصل الثاني أنّه لو نوقش في هذا القدر تبدل الثبوت بالوجود[٣]. و مدار الجوابين على أنّ جعلهم الثبوت أعمّ من الوجود، إنّما هو نزاع لهم معنا في تفسير لفظ «الوجود» لا بحسب المعنى. و قد أشرنا إلى ذلك فيما قبل، فتذكر.

قال الشارح: «بالصفة الوجوديّة التي غير الوجود»[٤].

أقول: هذا التخصيص و إن كان يدفع الايراد المذكور لكن لو أورد السؤال بالصفات السابقة على الوجود و لا يدفع الجواب. و الحقّ في الجواب ما أفاده الأستاذ من: «إنّ ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدّماً على ثبوت المثبت للمثبت له أو متأخّراً عنه كالوجوب و الاحتياج و الامكان أو هو عينه كنفس الوجود».

قيل: «أقول: و يجب أن يخصص الدعوى بغير مستتبعات الوجود كالوجوب و الامكان، إذ الاتّصاف بهما ليس فرعاً للاتّصاف بالوجود، بل الأمر بالعكس. فإنّ الشيء ما لم يصر واجباً لم يصر موجوداً، و أمّا الامكان فهو مقدّم على وجود الممكن بمراتب على ما قرّرنا[٥] في موضعه».

---

١. ش: ـ فاللازم ... لا وجوده.
٢. ش: ـ و كان حاصل ... كونه موجوداً.
٣. **حاشية ش** «الورقة ٤٠، ب»: لا يخفى أنّه بدّل بالثبوت في قولهم للأشياء موجودة في الذهن، لكان ما ذكره المحشّي متوجّهاً. و أمّا إذا بدّل الثبوت بالوجود في قولهم: ثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء، فلا شكّ أنّ المناقشة بحالها فلا مدخل لهذا القيد في دفع المناقشة اللفظيّة، فافهم. (**آقا حسين** رحمه الله)
٤. شرح حكمة العين: ص ٥٠.
٥. ج: قرّر.

أقول: هذا ممّا ذكره الأستاذ في حاشية التجريد.

قال الشارح: «سواء كان مع تلك الصفة أو قبلها»[١].

قيل: «أقول: أو بعدها كما مرّ».

أقول: تمام ما في هذه الحاشية مستفاد من كلام الأستاذ.

قوله ﷺ: «و يمكن الاعتذار عنه أيضاً، بـ : أنّ المراد من الثبوتيّة ما ليس السلب جزء مفهومها»[٢].

أراد بـ «السلب» ما هو معتبر في مفهوم السالبة المحمول لا المعدولة، لأنّ صدق المعدولة الموجبة يستدعي وجود الموضوع كالمحصّلة ـ يرشدك إلى ما ذكرنا ـ قوله: «فإنّ مرجع الاتّصاف بها عدم الاتّصاف بما هي سلوب لها»[٣].

أقول: لا يذهب عليك انّه لو ردّد في الثبوت في قول المستدلّ ثبوت الصفة فرع بأنّه إن أريد الثبوت الخارجي فيقتضي ثبوت الموصوف في الخارج، و إن أريد للثبوت الذهني كان استدلالاً بالشيء عن نفسه سقط الاعتذار المذكور، بل الصواب حينئذ أن يقال: المراد الثبوت في الجملة من غير تقييده بالخارج أو الذهن من غير ملاحظة تعميمه و تناوله الخارج و الذهن، و لا يخفى عليك أنّ بهذا الاعتبار[٤] يندفع التقرير المذكور في الشرح أيضاً.

قال المصنّف: «إذ كلّ موجود في الأعيان فهو مشخص، إلى آخره»[٥].

---

١. شرح حكمة العين: ص ٥٠.

٢. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٠، ش ١»: ... مع قطع النظر عن كونها ثابتة في الخارج أو في الذهن، و لا شكّ إنّ الشيء بمثل‌هذا المفهوم يستدعي ثبوت الموصوف في نفسه بخلاف الصفات السلبيّة، فإنّ مرجع الاتّصاف بها عدم الاتّصاف بها هي سلوب لها، و ذلك لا يقتضي ثبوت الموصوف.

٣. أيضاً.

٤. **حاشية ش** «الورقة ٤١، الف»: لا يخفى أنّ ادّعاء أنّ المحكوم به في تلك الأحكام ثابت في الجملة ليس أولى من ادّعاء أنّ المحكوم ثابت، بل كاد أن يكون الأمر بالعكس، لأنّ منشأ الحكم بثبوته ليس إلّا أنّه محكوم به في الحكم الإيجابي، وظاهره أنّ هذا المحكوم عليه أولى، و إثبات المحكوم عليه بوجود المحكوم به ممّا لا وجه له. (**آقا حسين** رحمه الله)

٥. شرح حكمة العين: ص ٥١، قال ميرك البخاري في شرحه: و لا شيء من المشخّص بكلّي، فلا شيء من الموجود في الأعيان بكلّي، فلا شيء من الكلّي بموجود في الأعيان، و لا يعارض ذلك بأنّ الحقائق الكليّة لا وجود لها إلّا في الأعيان ... .

أقول: إن أريد بـ «المشخّص» معروض التشخّص فالكبرى محال على رأي من يقول بـ : وجود الطبايع في الأعيان، و إن أريد مجموع المعروض مع التشخّص فالصغرى ممنوعة، و المستند ظاهر. اللّهم إلّا أن يختصّ الدعوى بعدم وجودها بوصف الكليّة، و صار الأصل إنّا نعلم أنّ الطبايع[١] بوصف الكليّة موجودة و ليست في الخارج، فلابدّ أن يكون موجودة في الذهن.

قوله ﷺ: «و لا يخفى تركيب قياس»[٢].

هذا إيراد آخر على المستدلّ بأنّه لو تمّ دليلك يلزم انتفاء الكلّي[٣] مطلقاً.

قال الشارح: «مطابقته لما في كلّ واحد واحد»[٤].

إلّا ظهر أن يقول: مطابقته لكلّ واحد واحد كما هو المشهور، و التفسير الذي ذكر في الحاشية بمعنى أنّ كلّ واحد واحد، إذا حصل في الذهن لا يحصل بنفس آخر بملائم ما نقلناه[٥] من المشهور و لعلّه أراد بما في كلّ واحد واحد حقيقته الموجودة في الأشخاص.

قوله ﷺ: «بمعنى أنّ كلّ واحد واحد، إلى آخره»[٦].

فسّر المطابقة في كلام القائل بما ذكره الشارح ﷺ في تفسير الكليّة في ذيل قوله: «و الحقّ، إلى آخره»[٧]، حتّى لا يرد عليه النظر المذكور، فتأمّل[٨]. و الحاصل أنّ مدار

---

١. ش: ـ الكليّة ... الطبائع.
٢. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٠، ش ٣»: قوله: إذ كلّ موجود في الأذهان، أي كلّ ما يفرض موجوداً و إلّا لزم الاعتراض بأصل المدّعى أعني الوجود الذهني، فلا ينفع المناقشة في مقدّمات دليل زيادة نفع، و لا يخفى تركيب قياس من الأصل و المعارضة أنّ الماهيّات الكليّة لا وجود لها أصلاً، إذ لو كان فإمّا في الأعيان أو في الأذهان، و كلاهما باطل ـ بما ذكرتم و بما ذكرنا ـ.
٣. م، ش: الكلّ.
٤. شرح حكمة العين: ص ٥١.
٥. ج: نقلت.
٦. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٠، ش ٤»: قوله: لما في كلّ واحد بمعنى أنّ كلّ واحد واحد، إذا حصل في الذهن لا يحصل نقش آخر، و يشبه ذلك بوضع الخاتم مرّتين على موضع واحد من السمعة.
٧. شرح حكمة العين، ص ٥١: و الحقّ أنّ الكليّة الطبيعيّة باعتباراتها ذات مثاليّة ليست متأصلة في الوجود ليكون ماهيّة بنفسها أصليّة، بل هي مثال إدراكي لما وقع أو يستقع، فمن حيث إنّها مثال إدراكي لأمر خارجي أو لما هو بصدد الوجود ... .
٨. ج: ـ فتأمّل.

اندفاع الاعتراض على أن يجعل الشيء المطابق للكثيرين صورة مطابقة[١] لتلك الكثيرين، فالشارح جعله قيداً آخراً في تفسير الكليّة غير المطابقة و جعله ﷺ قيداً معتبراً في مفهوم المطابقة. و ظاهره انّ هذا أولى و أدقّ، و كان الملخص منع كون المطابقة بهذا المعنى من الجانبين، فتدبّر.

قال الشارح: «لأنّ بعض الجزئيّات قد يكون مطابقاً لبعض»[٢].

فلا يمكن تفسير «الكليّة» بهذا المعنى لتحقّقه في الجزئي، أيضاً لو فسّر الكليّة بهذا المعنى[٣] لجاز وجود الكلّي في الخارج، لأنّ تلك الجزئيّات المطابقة لجزئيّات آخر موجودة في الخارج، و أيضاً مطابقة الصورة العقليّة للكثيرين الموجودين في الخارج يقتضي مطابقة كلّ واحد من تلك الكثرة الموجودة للباقي. فالجواب عن المعارضة، جواب عن أصل الدليل أيضاً.

و توضيحه: انّ هذا الكلام يصلح أن تجعل مادّة الاعتراضين و كذا ما ذكره ﷺ لأنّ الجزئي المطابق لما كان جزئيّاً فيتوجّه أنّه كيف يفسّر الكليّة بمعنى يصدق على الجزئي من حيث هو جزئي، و لما كان موجوداً في الخارج فلا يصحّ قوله: «بخلاف الموجود في الخارج، إلى آخره»[٤].

قوله ﷺ: «كالخطّين المتساويين»[٥].

قيل: «أقول لقائل أن يقول: معنى مطابقة الصورة الذهنيّة لما في كلّ واحد واحد من الكثيرين هو أنّ ما حصل في كلّ واحد منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة. و لا شكّ أنّ المطابقة بهذا المعنى بين الخطّين المتساويين في جميع الصفات و العوارض غير متحقّق، إذ ليس الصورة الحاصلة من أحدهما عين الآخر، بل الصورة الحاصلة من أحدهما هو الصورة الحاصلة من الآخر[٦]. و ليس هذا معنى المطابقة، و كذلك ما في كلّ واحد من الكثيرين ليس مطابقاً للباقي بالمعنى الذي ذكرناه، إذ ليس الصورة الحاصلة من زيد و عمرو و بكر مثلاً في الذهن عين واحد منها، و إن كانت الصورة

---

١. م: متألّفة، ج: مثاليّة.
٢. شرح حكمة العين: ص ٥١.
٣. ج: ـ المعنى.
٤. أي قول ميرك البخاري في شرحه: ص ٥١.
٥. حاشية السيّد الشريف: ص ٢٠، ش ٤.
٦. ش: ـ بل الصورة ... من الآخر.

الحاصلة من كلّ منها عين الصورة الحاصلة من الباقي.

فإن قلت: لا شكّ أنّ المعتبر في الكليّة هو المطابقة للكثيرين، و ما في كلّ واحد واحد[١] من أفراد الانسان مثلاً أمر واحد، إذ ما في كلّ منها هو الانسانيّة و هو واحد، فلا يلزم من مطابقة الصورة الذهنيّة لما في كلّ واحد منها كليّتها.

قلنا[٢]: الانسانيّة التي في «زيد» غير الانسانيّة التي في «عمرو» بحسب الخارج و ليست واحدة إلّا في الذهن، و ذلك الانسانيّة التي في «زيد» بحسب الخارج عين «زيد»، و التي في «عمرو» بحسب الخارج عينه».

أقول: هذا هو الذي ذكره ﷺ في توجيه كلام صاحب القيل حيث قال: بمعنى أنّ كلّ واحد واحد، إذ حصل على ما بيّنا و فصّلنا. و قد ذكره السيّد[٣] ـ أسكنه اللّه في صدر الجنان ـ في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد أيضاً.

قال الشارح: «باعتبار أنّها ذات مثاليّة ليست متأصّلة في الوجود»[٤].

قيل: «أقول: هذا ما اتّفق عليه كثير من الفضلاء، بل من العلماء. و فيه نظر، إذ لو كان المعتبر في مفهوم الكلّي أن لا يكون متأصّلاً في الوجود، لما كان للتنازع و التخالف في أنّ الكلّي موجود في الخارج أم لا، مجالاً مع أنّهم جعلوا إثبات أنّ الكلّي لا وجود لها إلّا في العقل من أمّهات العلوم، و استدلّوا عليه بدلائل و براهين، فالواجب أنّ يفسّر الكلّي بوجه يحتمل بحسب مفهومه أن يكون موجوداً و أن لا يكون موجوداً إلّا في الذهن، ثمّ بالبرهان يعيّن أن لا وجود له إلّا في الذهن، و لكان ما ذكر في الدليل المذكور من «أنّ كلّ موجود في الأعيان فهو مشخص»[٥] مستدرك لا حاجة إليه.

ثمّ، اعلم أن السيّد ﷺ ذهب في بعض تصانيفه إلى: «أنّ الكليّة لا يمكن تفسيرها بالاشتراك»، إذ لو فسّرت به لم يمكن عروضها للأمور الخارجيّة و إلّا لزم اتّصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بأوصاف متقابلة و لا للصوّر العقليّة، لأنّ كلّ

---

١. م: ـ واحد واحد. ٢. م: قلت.
٣. أي: السيّد صدر الدين الدشتكي الشيرازي. ٤. شرح حكمة العين: ص ٥١.
٥. أيضاً.

واحدة منها صورة جزئيّة في نفس جزئيّة، فيجب تفسيرها بالمطابقة ليصدق[١] على الصورة العقليّة.

و التحقيق على ما أفاده بعض المحقّقين[٢] هو «أنّ الصورة الشخصيّة الذهنيّة ليست كليّة، بل الكلّي هو الطبيعة الحاصلة في الذهن الذي هو معروض للتشخّص الذهني، مثلاً إذا لاحظنا زيداً من حيث إنّه إنسان فهاهنا ثلاثة أمور زيد و هو شخص خارجي ليس بكلّي، و مفهوم الانسان من حيث هو صورة شخصيّة و معروض للتشخّص الذهني، و هو أيضاً ليس بكلّي، لأنّه صورة جزئيّة في نفس جزئيّة و مفهوم الانسان مع قطع النظر عن تشخّصه الذهني و هو كلّي و مشترك بين الكثيرين بمعنى أنّه لو وجد في الخارج في مادّة زيد كان عين زيد[٣]، و إن وجد في مادّة عمرو كان عين عمرو».

و قال المحقّق في شرح الاشارات: «أقول: الانسانيّة التي في زيد ليس بعينها التي في عمرو، فالانسانيّة المتناولة لهما معاً من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كلّ واحد منهما و لا هي فيهما معاً، لأنّ الموجود بهذا[۴] في أحدهما ممّا لا يكون بعينها[۵] بل جزء منها، فهي إنّما تكون في العقل فقط و هي الانسانيّة الكليّة فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئيّة و من حيث كونها متعلّقة بكلّ واحد من الناس كليّة. و معنى تعلّقها انّ الإنسانيّة المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة و لأن لا يكون، لو كانت في أيّ مادّة من موادّ الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه، أو أيّ واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها، فهذا معنى اشتراكها»، هذا كلامه.

و الدليل على أنّ مراده بـ«الإنسانيّة المشتركة» هي الانسانيّة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن تشخّصها بالتشخّص الذهني، هو أنّه قال[۶]: «إنّ الانسانيّة المدركة بتلك الصورة». و لا شكّ أنّ المدرك و المعلوم هو مفهوم الانسان لا صورته، لأنّها

---

١. ج: حتّى يصدق.
٢. أي: جلال الدين الدواني.
٣. م: عينه.
٤. ج: منها.
٥. ج: نفسها.
٦. أي: المحقّق في شرح الاشارات.

علم ليست بمدركة و لا معلومة، و أيضاً ما هو بحسب خصوصيّة المادّة عين التشخّص هو مفهوم الانسان لا صورته العقليّة الشخصيّة[١]. و لو فسّر الكليّة بحيث يصدق على الصورة العقليّة الشخصيّة لزم أن يكون شيء واحد جزئيّاً و كليّاً.

و القول بـ: أنّ الصورة العقليّة من حيث انّها صورة[٢] في نفس شخصية جزئيّة و من حيث انّها مطابقة للكثيرين كليّة، فلا يلزم أن يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئيّاً و كليّاً، بل من جهتين و لا محذور فيه.

فمدفوع، بـ: أنّ الاختلاف بهذا الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين، إذ هذا الاختلاف بنفس المتقابلين و الاختلاف المصحّح لصدق المتقابلين يجب أن يكون غير الاختلاف بالمتقابلين، إذ لو كان الاختلاف بنفس المتقابلين كافياً في صدقها لجاز صدق جميع المتقابلات على شيء واحد، مثلاً نقول: على هذا التقدير يجوز أن يكون زيد كاتباً و لا كاتباً، فإن صدق الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة و اللّاكاتب عليه من حيث عدم قيام الكتابة به، فالجهتان مختلفتان.

فإن قلت: مفهوم الانسان كما ليس في الخارج إلّا مشخّصاً، كذلك في الذهن ليس إلّا مشخّصاً، لأنّه عند حصوله في الذهن يكون قائماً بالذهن الشخص و مشخّصاً بالتشخّصات الذهنيّة، فلم يقولون أنّ الكلّي موجود في الذهن لا في الخارج مع أنّ مطلق الوجود مشخّص؟

قلنا: و إن كان المفهوم الحاصل من الانسان كما في الذهن في الواقع مشخّصاً، لكن للذهن أن يلاحظ مفهوم الانسان و لا يلاحظ معه شيئاً من مشخّصاته أصلاً فهو في هذا النحو من الوجود الذهني خال عن التشخّص، و إن كان في الواقع مشخّصاً.

و **توضيحه**: إنّا إذا لاحظنا زيداً مثلاً من حيث انّه إنسان، فليس في ذهننا في تلك المرتبة إلّا مفهوم الإنسان الذي ينظر به في زيد و يجعله آلة للملاحظة و ليس في تلك المرتبة قيامه بالذهن و تشخّصه به منظوراً لنا. ثمّ إذا نظرنا إلى الانسان الحاصل في

---

١. م: ـ و قال المحقّق ... الشخصيّة، ج: و هو ظاهر.
٢. م، ج: + شخصيّة.

الذهن من حيث حصوله في الذهن يكون الحاصل في ذهننا هو الصورة العقليّة الشخصيّة و يكون منظوراً لذاتها و لا يكون آلة لملاحظة غيرها. فالكلّي[1] هو ما ينظر به في زيد و الصورة العقليّة الجزئيّة هي ما ينظر فيها لذاتها و لا يمكن جعلها آلة لملاحظة زيد، فتأمّل، تفهم.

ثمّ أقول: و بذلك التحقيق و هو أنّ الكلّي هو مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخّص و هو المعلوم و الجزئي هو الصورة[2] العقليّة التي هي العلم. اندفع إشكال يرد على الحكماء القائلين بـ «وجود الأشياء أنفسها في الذهن» و هو أنّ مفهوم الانسان مثلاً إذا حصل في الذهن، فإنّا نعلم يقيناً أنّ هناك أمرين: **أحدهما:** موجود في الذهن و هو معلوم و كلّي و جوهر، أعني مفهوم الإنسان، إذا المراد بالجوهر ماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع. و **ثانيهما:** موجود في الخارج و هو علم و جزئي و عرضي من الكيفيّات النفسانيّة.

و على طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن يشكل: أنّ الموجود في الخارج الذي هو علم و عرض من الكيفيّات النفسانيّة ما هو، إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلّا مفهوم الانسان الذي هو موجود في الذهن و قائم به و معلوم؟ إذ على ذلك التحقيق الموجود في الخارج الذي هو علم و عرض من الكيفيّات النفسانيّة التي[3] هو تلك الصورة العقليّة الشخصيّة، فمفهوم الانسان كلّي و جوهر و معلوم[4] و صورته الشخصيّة جزئي و علم و عرض و موجود في الخارج، إذ يترتّب عليها الآثار و الأحكام، و أقلّها اتّصاف النفس بكونها عالمة.

و **ما قيل في الجواب عن هذا الإشكال** من: أنّ وجود العلم في الخارج غير مسلّم و عدّهم إيّاه كيفاً ليس إلّا على سبيل المسامحة فممّا لا يلتفت إليه، إذ تصريحاتهم و تصنيفاتهم على أنّ العلم من الموجودات الخارجيّة أكثر من أن يقبل التأويل، كيف لا و الضرورة قاضية بـ : أنّ العلم من الشيء ترتّب عليه الآثار و الأحكام و لا نعني

---

١. م: فالكلّ.
٢. ج: صورته.
٣. ش، ج: ــ من الكيفيّات النفسانيّة التي.
٤. ش: ــ و معلوم.

بالموجود الخارجي إلا هذا.

و أيضاً، ما قيل بناء على الفرق بين القيام و الحصول من: أنّ مفهوم الحيوان مثلاً إذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفيّة نفسانيّة هو العلم بهذا المفهوم و هو عرض و جزئي لكونه قائماً بنفس شخصيّة و مشخّصاً بتشخّصات ذهنيّة و هو الموجود في الخارج، و أمّا المفهوم في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن و هو كلّي و جوهر و معلوم، فهو مدفوع، إذ الكلام مع الحكماء القائلين بقيام الموجودات الذهنيّة بالذهن النافين لثبوت كيفيّة مغائرة للمفهوم الحاصل في الذهن»[1].

أقول: معنى كلامهم «أنّ الكليّة تعرض للطبايع» باعتبار أنّها صورة قائمة بالنفس مطابقة[2] غير متأصّلة في الوجود، و مطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور[3]. و الخلاف في الوجود الكلّي يرجع إلى أن ما يعرض له الكليّة باعتبار أنّها صورة غير متأصّلة في الوجود مطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور[4]، بل له وجود في الأعيان لكن لا باعتبار المذكور، بل باعتبار آخر، و لا شكّ في أنّ هذا الخلاف معقول متصوّر.

ثمّ لا يخفى أنّ ظاهر هذا الكلام من الشارح، إنّما يدلّ على أنّه يفرق بين العلم و المعلوم بالاعتبار لا بالذات، حتّى يصحّ منه حمل كون الطبيعة ذاتاً مثاليّة على الطبيعة فيكون موافقاً لمذهب التحقيق، و هذا مؤيّد لما ذكره، ثمّ ما ذكره على ما نقل من السيّد المحقّق من إيرادات الشارح الجديد للتجريد عليه، و الجواب عنه. و تحقيق المقام فيه مذكور في تعليقاتنا على التجريد.

و كذا قوله[5]: «و لو فسّر الكليّة، إلى آخره»، من جملة إيراداته، و ما نقل من الجواب[6] عنه فمن كلام الأستاذ المحقّق، و ما أورده عليه و الجواب عنه مذكور في

١. تكون هذه الحاشية الطويلة لقاضي زاده الرومي، أورده في هذا المقام، عليك بالتعقيب.

٢. ش: ـ مطابقة.

٣. م: ـ المذكور.

٤. م، ج: ـ بالمعنى المذكور.

٥. أي: قول قاضي زاده الرومي.

٦. **حاشية ش** «الورقة ٤٥، ب»: و ذلك بأن يقال: مراده رحمه الله أنّ التصوّر العقليّة جزئيّة من حيث كونها قائمة بنفس شخصيّة، و لا شكّ أنّ هذا ليس عين الجزئيّة، و كليّة من حيث صلاحيّتها للمطابقة. و أمّا الايراد عليه، فهو: إنّ اختلاف الحيثيّة التعليقيّة لا يجري في اجتماع المتقابلين، إذ لابدّ من اختلاف و تغاير في المحلّ. و أمّا الجواب الحقّ عن إيراد الشارح، فهو: إنّه قدس سره إنّما نفى أن يكون الكليّة مفسّرة بالاشتراك الحقيقي بأن يكون

تعليقاتنا مع إيراداتنا على الجواب المنقول، و الجواب الحقّ عن إيراد الشارح المذكور. و لا نطول الكلام بنقله، و من أراد الاطّلاع عليه فعليه بمطالعتها.

و ما ذكر في حلّ الإشكال المذكور ففيه: أنّ الطبيعة ليست لها في الذهن وجود إلّا في ضمن الصورة الشخصيّة. و على هذا الرأي فإذا كان الصورة الشخصيّة موجودة في الذهن بوجود خارجي كسائر صفات النفس، فالطبيعة أيضاً موجودة في الذهن بوجود خارجي، فبقي الكلام انّ ما هو الموجود في الذهن[1] بوجود ذهني دون الخارجي، ما هو و ما نقل من الجواب فهو كلام الأستاذ و القول بالمسامحة منه مبني على أنّ له دلائل دالّة على أنّ كلامهم لو حمل على الحقيقة لكان فاسد أو قد بيّنه ﷺ في الحواشي الجديد للتجريد و المطالع، و من أورد عليه فينبغي أن يورد على أدلّته و بعد تمام الأدلّة، لا مجال لتوجيه كلامهم سوى التزام المسامحة، فما ذكره غاية التوجيه من قبلهم و لا يرد عليه شيء، و كتب السيّد مشحونة بـ: «أنّ العلم ليس موجوداً خارجيّاً حقيقتاً».

نعم، قد يطلق عليه الموجود في الخارج بمعنى أنّه حاصل في الذهن بنفسه لا بصورته، فإنّه قال في حاشية المطالع: «لا يقال هذا إنّما يتمّ في الموجودات الخارجيّة دون العلوم[2]، فإنّها موجودات ذهنيّة لكونها صوراً عقليّة. و أيضاً عرّفوا الجوهر بماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع. و قالوا: فائدة قيد «إذا وجدت» إدخال صور الجواهر في تعريف الجوهر، فإنّها و إن كانت باعتبار وجودها في الذهن، في الموضوع و كان عرضاً و كيفاً، لكن بحث إذا وجدت في الخارج كانت لا في

شيء واحد بعينه في محال متعدّدة. و أمّا الكليّة بمعنى الاشتراك المفسّر بالحمل فصرّح بأنّه ممّا يتّصف بها الطبايع، و كما ذكرنا قد صرّح به في حاشية المطالع. و أمّا الجواب الحقّ عن الإيراد الآخر للشارح، و هو أنّه: يلزم كون الشيء الواحد جزئيّاً و كليّاً فهو إنّ الصورة العقليّة كليّة بمعنى مطابقتها للكثيرين و جزئيّة بمعنى عدم صدقه للكثيرين و لاتقابل بين الجزئيّة بهذا المعنى و بين الكليّة بمعنى المطابقة، بل التقابل للكليّة بمعنى المطابقة للكثيرين و الجزئيّة بمعنى عدم المطابقة للكثيرين و معروضها الجزئيّة بهذا المعنى ليس هو الصورة العقليّة المطابقة للكثيرين، بل الصورة الخياليّة من زيد مثلاً، فإنّها ليست نفس الصور الخياليّة. و السرّ في ذلك أنّ الصورة الخياليّة من زيد مقرونة بالعوارض المشخّصة لزيد وليس فيها حذف المشخّصات كما في الصور العقليّة. هذا مجمل ما ذكرنا في الحواشي للتجريد، و إن أردت تفصيلها فعليك بمطالعتها. (منه رحمه الله)

١. م: ـ في الذهن.
٢. ش: العلم.

موضوع، و جواهر فلو كانت صورة الحيوان مثلاً موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي كوجود البياض في الجسم، و هو بحسب هذا الوجود محتاج إلى الموضوع فلم يصدق إنّها ذات إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع[١]. و أيضاً لو كان العلم بالحيوان موجوداً في الذهن بحسب الوجود الخارجي و كان عرضاً باعتبار هذا الوجود و لو كان جوهراً، أيضاً بناء على اتّحاد العلم و المعلوم بالماهيّة لزم أن يكون شيء واحد عرضاً و جوهراً معاً باعتبار وجوده في الخارج، و ذلك غير جائز.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء ـ بعد ما حقّق انّ الصورة الحاصلة من الجوهر في العقل جوهر ـ: «فإن قيل: قد جعلتم ماهيّة الجوهر أنّها تارة بكونه جوهراً، و تارة بكونه عرضاً[٢]، و قد منعتم هذا، فنقول: إنّا منعنا أن تكون ماهيّة شيء توجد في الأعيان مرّة جوهراً و مرّة عرضاً حتّى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما و فيها لا تحتاج إلى موضوع البتّة، و لم نمنع[٣] أن يكون معقول تلك الماهيّة يصير عرضاً، أي يكون موجوداً في النفس، لا كجزء منها[٤]»[٥]، انتهى.

و أيضاً، لو كان العلم بالممتنعات موجوداً في الخارج، و العلم متّحد مع المعلوم في الماهيّة، كانت الماهيّة المعلومة الممتنعة الوجود في الخارج موجودة في الخارج، هذا خلف.

و قد ذكر السيّد ﷺ عند القول المصنّف «الموجود في الذهن موجود في الخارج»[٦]، في جواب سؤال، أورده: «إن أردت قيامه به في العين، أي قيامه بحسب الوجود العيني فهو ممنوع، و إنّما يكون كذلك إن لو كان هو موجوداً في العين»[٧]، و ذلك منقول عن

---

١. ش: ـ و جواهر فلو كانت ... لا في موضوع.
٢. الهيات الشفاء: أنّها تارة تكون عرضاً و تارة جوهراً.
٣. حاشية ش «الورقة ٤٦، الف»: أي لم نمنع أن تكون الماهيّة الحاصلة في الذهن يصير عرضاً، أي يكون موجوداً في النفس لكن لا يكون جزءاً للنفس المعتبر في مفهوم العرض بخلاف الجوهر، فإنّه معتبر فيه أن يكون كجزء منه كالصور النوعيّة، فإنّه يكون كجزء الجسم، فتأمّل.
٤. الهيات الشفاء: ـ منها.
٥. الهيات الشفاء: الفصل الثامن من المقالة الثالثة (في العلم و أنّه عرض): ص ١٤٧ ـ ١٤٨.
٦. شرح حكمة العين: ص ٥٥.
٧. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٣، ش ٢»: ... أي قيامه بحسب الوجود العيني فهو ممنوع، و إنّما يكون

المحاكمات.

فإن قلت: ما ذكره كلّه إنّما يلزم لو قلنا بـ: وجود الصورة العلميّة في الخارج وجوداً أصيلاً يكون مبدأ الآثار الظاهرة[1]، و نحن لا نقول به.

قلت: فحينئذ يرجع النزاع لفظيّاً، إذ نحن أيضاً لا نمنع إلّا وجوده العيني الذي يترتّب عليه الآثار الخارجيّة، بل هذا ليس إلّا وجوداً ذهنيّاً، إذ حينئذ لم يصدق عليه حدّ الوجود الخارجي.

و ما ذكره من أنّ الضرورة قضية بـ: أنّ العلم يترتّب عليه الآثار إن أراد أنّ له مدخلاً في ترتّب الآثار في الجملة، فذلك لا يقتضي وجوده خارجاً، كيف و كثير من الأمور الذهنيّة و الأعلام كالعلّة الغائيّة و عدم المانع و المعدّ و مثل الامكان ممّا له مدخل في وجود المعلول في الخارج، و إن أراد أنّه مؤثّر تأثيراً خارجيّاً[2] فذلك محال، بل هو عين النزاع. و ما نقله من الجواب يقوله، و أيضاً ما قيل في جواب شارح التجريد و ما أورده عليه كلام الأستاذ.

قال المصنّف: «لا يقال لو حصلت الحرارة و البرودة الكليّتان»[3].

أقول: الأولى ترك[4] ذكر الكليّة لتكون المعارضة غير مختصّة بالدليل الثاني.

قوله ﷺ: «أي لو كان تصوّر الشيء مستلزماً، إلى آخره»[5].

أقول: استلزام تصوّر الشيء وجوده في الذهن غير مذكور فيما مرّ إلّا أنّه مقدّمة مسلّمة عند القائلين بالوجود الذهني، و أيضاً يتوقّف الكلام على أنّ الحاصل في الذهن قائم به، و هو أيضاً ممّا يقولون به، فبناء المعارضة على المقدّمتين المسلّمتين

كذلك إن لو كان هو موجوداً في العين، و إن أردت قيامه بحسب الوجود الظلي، فمسلّم. لكن لا نسلّم؛ إنّ القائم بحسب الوجود الغير الأصيلي بما هو موجود بالوجود الأصيلي يلزم أن يكون موجوداً بالوجود الأصيلي يلزم أن يكون موجوداً بوجود أصيل.

١. م، ج: المطلوبة.

٢. ش، ج: في الخارج.

٣. شرح حكمة العين، ص ٥١ ـ ٥٢: ... في الذهن لزم اجتماع الضدّين، و لكان الذهن حارّاً و بارداً معاً.

٤. ج: عدم.

٥. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٠، ش ٨»: قوله: لا يقال معارضة في إثبات الوجود الذهني، أي لو كان تصوّر الشيء مستلزماً لوجوده في الذهن لكان تصوّر الأشياء المتقابلة مستلزماً لوجود فيه، و لا شكّ في جواز تصوّرها معاً، فيلزم اجتماع المتضادّات و اتّصاف النفس بالمتقابلات و بالأمور المنفيّة عنها.

عندهم هذا، و لا يخفى أنّه لو حمل كلام المصنّف على ما حمله عليه ﷺ لكان ذكر الكليّة لغواً محضاً[١]. و الأظهر أن يقال: إنّه معارضة للدليل المذكور على أنّ الحقائق الكليّة موجودة في الذهن، فتأمّل.

قال الشارح: «لأنّا لا نعني بالحارّ إلّا ما حصلت فيه الحرارة»[٢].

قيل: «أقول: و لقائل أن يقول: ليس الحارّ ما فيه الحرارة و إلّا لزم أن يكون الزمان حارّاً لحصول الحرارة فيه، بل يكون متّصفاً بجميع الصفات المتضادّة الحاصلة فيه من الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة إلى غير ذلك من الصفات المتضادّة الحاصلة فيه، بل الحارّ ما قام به الحرارة و الحصول أعمّ من القيام. نعم، لو بنى الكلام على ما ذهب إليه الحكماء من أنّ حصول الأشياء في الذهن على طريقة القيام، تمّ الكلام».

أقول: هذا الكلام ممّا ذكره الشارح الجديد للتجريد و ردّ عليه الأستاذ بـ «أنّهم صرّحوا بقيام الصور العقليّة بالذهن» فهذا الجواب لا يوافق ما صرّحوا به، و لا يمكن دفع الإيراد عنهم به.

قوله ﷺ: «إنّما التضادّ في الأعيان الجزئيّة، إلى آخره»[٣].

قيل: «أقول: يمكن[٤] توجيه هذا المنع بوجه آخر يشعر به قول الشارح: «لعدم تعاقبها على موضوع واحد»[٥]، و هو أن يقال: لا تضادّ بين الطبايع الكليّة، إذ من علامات التضادّ التعاقب على الموضوع الواحد[٦] و عدم صحّة الاجتماع و الأمور الكليّة لا وجود لها في الخارج من حيث انّها كليّة حتّى ينظر في حصولها، بل هو على

---

١. م، ج: ـ محضاً.
٢. شرح حكمة العين، ص ٥٢: + و كذلك البارد.
٣. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢١، ش ٢»: قوله: لا نسلّم تحقّق التضادّ بين الكليّة، إنّما التضادّ في الأعيان الجزئيّة، و ملخّصه أنّ الوجود الأصيلي هو الذي يترتّب عليه الآثار و يظهر منه الأحكام دون الوجود الظلّي فلا يلزم من ثبوت التضادّ بين الحرارة و البرودة في الوجود العيني ثبوته بينهما في الوجود الذهني.
٤. م: ـ يمكن.
٥. شرح حكمة العين، ص ٥٢. و قال السيّد الشريف في حاشيّته «ص ٢١، ش ٣»: قوله: لعدم تعاقبها على موضوع واحد، أي التضادّ إنّما يكون بين أمور متعاقبة على الموضوع الواحد، و تعاقب الأمور الكليّة على موضوع واحد ممنوع.
٦. م، ش: ـ الواحد.

سبيل التعاقب، إذ الاجتماع و وجودها في الذهن لا يجب أن يكون على سبيل التعاقب فلا تضادّ بينهما بمتحقّق، فافهم».

أقول: معنى كلامه ﷺ «إنّ التضادّ و التعاقب في الموضوع»، إنّما يعرض للطبائع باعتبار وجودها العيني، و لا يعرض لها باعتبار وجودها الظلّي و لا يلزم من عروضها لها باعتبار الأوّل عروضها لها باعتبار الثاني. و هذا هو ما ذكره هذا القائل بأدنى تغيير في العبارة و التقرير، فتأمّل.

ثمّ لا يخفى ـ أنّ ما ذكره ـ إنّما هو على رأي من يقول: «يحصل[١] الأشياء أنفسها في الذهن».

قوله ﷺ: «فإن أرادوا بالصور نفس الماهيّات الموجودة بالوجود الظلّي»[٢].

أقول: لا يخفى أنّه يمكن حمل كلام المصنّف و الشارح على هذا المعنى بأن يكون مرادهما من «الصور الذهنيّة» الماهيّات الموجودة بالوجود الظلّي، فيندفع ما أورده على الشارح حيث قال: «لا خفاء في أنّ المدّعي انّ للأشياء وجوداً على نحو آخر، إلى آخره»[٣][۴].

قوله ﷺ: «لا خفاء في أنّ المدّعى إنّ للأشياء وجوداً، إلى آخره»[۵].

أقول: ما مرّ من دلائل[۶] الوجود الذهني لو تمّ لدلّ على أنّ للأشياء التي ليس لها

---

١. ج: بحصول.

٢. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢١، ش ٤»: ... فمناط دفع الشبهة الفرق بين الوجودين بترتّب الآثار و ظهور الأحكام و عدمها، و إن أرادوا منها غير ذلك، فالجواب أظهر لكن الأشبه بكلامهم هو الأوّل. و قد صرّح بذلك جماعة من المحقّقين، و بعضهم نظر إلى ظاهر العبارة فاختار الثاني.

٣. م: ـ قوله ﷺ فإن ... إلى آخره.

٤. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢١، ش ٥»: ... غير الوجود العيني فالمنسوب إليه فيهما شيء واحد، فإذا فرض أنّ الموجود في الذهن ليس ماهيّة الحرارة والموجود في العين هو ماهيّاتها، فلا يكون لماهيّة الحرارة وجودان، و على هذا إلّا يتمّ ما ذكره الشارح، بل الجواب أن يقال: الحاصل في الذهن ماهيّة الحرارة موجودة بوجود غير أصيل، قوله: فيكون الذهن حارّاً و بارداً معاً. قلنا: حصول عين الحرارة و البرودة يقتضي ذلك، أي حصولهما في محلّ موجودتين بالوجود الأصيل يوجب كونه حارّاً و بارداً معاً، أمّا حصولهما فيه موجودتين بالوجود الآخر. فلا نسلّم إنّه يقتضي ذلك، و إنّما يكون الأمر كذلك، لو كانت نسبة الصورة الذهنيّة إلى النفس كنسبة الأعيان محالها، و هو ممنوع. فلا يلزم كون النفس متّصفة بالصفات المتقابلة و لا بالأمور المنفيّة عنها.

٥. أيضاً.

٦. ج: دليل.

وجود في الخارج وجوداً في الأذهان، فما ذكره ﷺ محمول على أنّ المنسوب إليه هي الماهيّات المعقولة لا أشباحها المتخالفة لها في الحقيقة. ثمّ لا يخفى أنّ حمل كلام المصنّف و الشارح على مذهب التحقيق ممكن.

فإنّ قوله[١]: «إدراك الحرارة عبارة عن حصول صورتها في الذهن»[٢]. معناه: انّ إدراك الحرارة ليس عبارة عن حصول عينها، أي حصولها باعتبار الوجود العيني، كما أشار إليه ﷺ حيث قال في هذه الحاشية: «قلنا: حصول عين الحرارة و البرودة يقتضي ذلك، أي حصولهما في محلّ موجودتين بالوجود الأصيل»[٣]، و القائلون بحصول ماهيّات الأشياء أنفسها[٤] في الذهن لا يقولون: إنّ ماهيّات الأشياء حاصلة في الذهن بوجودها العيني. و أمّا لفظ «المثال» و «الشبح»، فمأول كما ذكره في الحاشية المصدرة بقوله: «إذا حمل مراد القوم فلا دلالة في كلام الشارح على القول بالشبح على ما هو المشهور».

قيل: «أقول: و فيما أورده على الجواب نظر، إذ ليس المفروض انّ الموجود في الذهن ليس ماهيّة الحرارة، بل شبحها و الموجود في العين ماهيّتها حتّى يلزم أن لا يكون المنسوب إلى الوجودين شيئاً واحداً، بل المفروض على ما ذكره الشارح هو أنّ الموجود في الذهن هو ماهيّة الحرارة إلّا أنّ وجودها في الذهن ليس عبارة عن قيامها بالذهن، بل هو عبارة عن قيام شبحها بالذهن، فالمنسوب إلى الوجودين واحد و هو ماهيّة الحرارة، و ليس من يقول بـ: قيام الصورة بالذهن يقول بـ: وجود تلك الصورة فيه، حتّى يلزم عليه أن يكون الموجود في الخارج شيئاً و الموجود في الذهن شيئاً آخر، بل القائلون بالصورة يقولون: إنّ قيام الصورة بالذهن بحسب الخارج و هو عبارة عن وجود ذي الصورة في الذهن، و وجود الصورة في الذهن عبارة عن قيام صورة أخرى منها بالذهن لا عن قيامها به.

و أمّا ما ذكره ﷺ في الجواب فهو حقّ، و ملخّصه: «إنّ وجود الأشياء في محالّها

١. أي: قول الشارح البخاري.
٢. شرح حكمة العين: ص ٥٢.
٣. حاشية السيّد الشريف: ص ٢١، س ٥.
٤. ج: ـ أنفسها.

يتصوّر على وجهين: وجودها فيها بالوجود الأصيل، أي وجودها[۱] بحيث يترتّب عليها، أي على قيامها بها الآثار و وجودها فيها وجوداً غير أصيل، أي وجوداً لا يترتّب عليه الآثار و الأحكام و وجود الموجودات الذهنيّة في الذهن من القسم الثاني، أي وجودها في الذهن وجود غير أصيل لا يترتّب عليه الآثار و الأحكام فلا يلزم من وجود الحرارة و البرودة في الذهن كون الذهن حارّاً أو بارداً، و إنّما يلزم ذلك لو كان حصول الحرارة و البرودة فيه و قيامها به حصولاً أصيلاً يترتّب عليه الآثار و الأحكام كحصول السواد للجسم و الشجاعة بالنفس، و هو ممنوع»[۲].

و على هذا التوجيه لا يرد عليه الاشكال بلوازم الماهيّة و صفات المعدومات بأن يقال: هذا الجواب مخصوص بما إذا ادّعى الخصم اتّصاف الذهن بالأشياء الموجودة في الخارج كالحرارة و البرودة و أمثالها، و لا يقلع مادّة الشبهة، فإنّه لو تشبّث بلوازم الماهيّات كالزوجيّة أو الفرديّة مثلاً أو بصفات المعدومات كالامتناع و أمثاله بأن يقول: لو حصلت الزوجيّة و الفرديّة في الذهن لزم أن يكون الذهن زوجاً و فرداً، إذ لا معنى للزوج و الفرد إلّا ما حصل فيه الزوجيّة و الفرديّة، وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم أن يكون الذهن ممتنعاً، إذ لا معنى للمتنع إلّا ما حصل فيه الامتناع لم يكن المقتضي عنه بهذا الجواب، إذ لا يمكن أن يقال: محلّ الزوجيّة موصوفاً بها من أحكامها[۳] المتعلّقة بوجودها العيني.

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد بـ «وجودها الأصيل في محالّها أو قيامها بها» قياماً يترتّب عليه الآثار لا وجودها في حدّ ذاتها في الخارج. و لا شكّ أنّ وجود لوازم الماهيّة للماهيّة[۴] في الذهن و قيامها بها فيه قيام يترتّب عليه الآثار و الأحكام، و أقلّها اتّصاف المحلّ بها. و لا يلزم من قيام لوازم الماهيّة بها في الذهن قياماً يترتّب عليه الآثار أن يكون قيام تلك اللوازم في الذهن، و حصولها فيه أيضاً بحيث يترتّب عليه الآثار.

---

۱. ج: ـ وجودها.
۲. انظر إلى حواشي السيّد الشريف: ص ۲۱.
۳. ج: أحكام.
٤. ش: ـ للماهيّة.

و بالجملة حصول الصفات بغير الذهن البتّة يكون حصولاً يترتّب عليه الأثر[١]، و أقلّه اتّصاف المحلّ بتلك الصفة. و أمّا حصولها للذهن فقد يكون حصولاً يترتّب عليه الآثار كحصول الشجاعة للنفس، و هذا الحصول ليس وجوداً ذهنيّاً، و لا يقال للصفة من حيث حصولها: هذا النحو من الحصول إنّها موجودة في الذهن، و قد يكون حصولاً لا يترتّب عليه الآثار أصلاً كحصول الحرارة و البرودة في الذهن، و هذا هو الوجود الذهني».

أقول: المذهب المشهور في تصوّر الأشياء بحصول صورتها في الذهن لما انحصر في مذهب التحقيق، و هو «إنّ ماهيّة الأشياء تحصل في الذهن بأن تكون قائمة بـه»، و مذهب الشبح و هو «انّ الماهيّات لم تحصل في الذهن حقيقة، بل شبحها قائم بها. و حصولها في الذهن مجاز عن قيام شبحها به» على ما نقل المحقّقون مذهبهم، و لمّا لم يكن حمل كلام الشارح على الأوّل بزعمه حمله على الثاني.

نعم، هاهنا مذهب ثالث ذكره شارح الجديد للتجريد، هو: «إن الأشياء حاصلة في الذهن بأنفسها و كانت هناك كيفيّة قائمة بالذهن». و يمكن حمل كلام الشارح عليه لكنّه غير مشهور، بل الظاهر انّه من مخترعات الشارح المذكور. و قد ذكره في توجيه مذهب القائلين بحصول الأشياء أنفسها في الذهن، فكيف تيسّر توجيه مذهب الشبح بذلك. و قد ردّ عليه الأستاذ و السيّد ﷺ بـ: «أنّه جمع بين مذهب التحقيق و القول بالشبح».

و أمّا ما ذكره بقوله[٢] و ملخّصه: «إنّ وجود الأشياء في محالها يتصوّر على وجهين، إلى آخره». فمذكور في شرح التجريد و الاشكال بلوازم الماهيّة و بصفات المعدومات كالامتناع ممّا أورده شارح التجريد، و الدفع الذي هو ذكره من كلام الأستاذ المحقّق.

قال الشارح: «أي و لا نسلّم قبول الذهن لها»[٣].

١. ج: الآثار.
٢. أي: قول قاضي زاده الرومي، كما مرّ.
٣. شرح حكمة العين: ص ٥٢.

معناه: لا نسلّم قبول الذهن، يعني الحرارة و البرودة، أي لا نسلّم انّ الذهن قابل لهما بوجودهما العيني على ما أشار إليه ﷺ[١]، إذ لا نسلّم قبول الذهن بماهيّتها بناء على حمل الكلام على القول بالشبح فلا يرد ما قيل إنّه إذا حصلنا[٢] في النفس، فكيف لا يكون النفس قابلة لهما و لا حاجة إلى التكلّف في الجواب من أنّ المراد من عدم قبولها لهما[٣] عدم انفعاله عنهما و عدم ترتّب الآثار عليهما، فتأمّل[٤].

قال المصنّف: «فإنّهم[٥] اتّفقوا على أنّ جميع الأمور، إلى آخره[٦]»[٧].

قيل: «أقول: هذا لا يصلح سنداً لما ذكره، إذ ليس ارتسام الأشياء في العقل الفعّال ارتساماً خارجيّاً، بل وجود الأشياء فيها وجود ذهني».

أقول: هذا سهو[٨]، فكأنّه لم ينظر إلى الحاشية التي نقلها ﷺ[٩] بعد ذلك حيث قال فيها: «و أمّا وجودها في الأمور الغائبة عنّا وجوداً عينيّاً أصيلاً فليس مذهبهم»[١٠]، فإنّه صريح في أنّ مراد السائل من الوجود في الأشياء الغائبة عنّا الوجود الخارجي، و كلام المتن أيضاً صريح فيه، فإنّ قوله: «أو في شيء من الموجودات الغائبة» عطف على قوله «قائمة بنفسها»[١١]، بحسب المعنى فلفظة «موجودة» المذكورة ثمّة مقدورة هاهنا، و لا شكّ انّه بمعنى الموجود العيني فكذا هاهنا.

---

١. انظر إلى حاشية السيّد الشريف: ص ٢١.
٢. ج: حصلت.
٣. ش: قبولهما.
٤. ش: ـ فتأمّل.
٥. أي الحكماء.
٦. شرح حكمة العين: + مرتسمة في العقل الفعّال.
٧. أيضاً: ص ٥٣.
٨. **حاشية ش** «الورقة ٥٠، ب»: بل هذا سهو، لأنّ القائل لم ينكر إنّ المراد السائل من الوجود في الأشياء الغائبة عنّا الوجود الخارجي، لكن يقول ما أورده سنداً لهذا من كونه مذهباً للحكماء بقوله فإنّهم يقولون بارتسام الأشياء لا يصلح للسنديّة، لأنّ ارتسام الأشياء على مذهبهم ليس ارتساماً خارجيّاً حتّى يكون وجود الأشياء في الأمور الغائبة عنّا وجوداً خارجيّاً، بل ارتسام ذهني فلا يفيده. و هذا ظاهر، و ليت شعري من أين فهم المحشّي إنّ القائل لم يحمل كلام السائل على وجود الأشياء بحسب الخارج في الأمور الغائبة عنّا هذا، نعم يرد على القائل أنّ سنداً هو بعينه ما ذكره قدّس سرّه في الحاشية حيث قال: «و أمّا وجوده في الأمور الغائبة وجوداً أصيلاً فليس مذهبهم»، فإيراده و النسبة إلى نفي بقوله: «ممّا لا وجه له»، فافهم. (**آقا حسين** رحمه الله)
٩. م: ـ قدّس سرّه.
١٠. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٢، ش ١»: ... و لا هو ممكن بالنسبة إلى الممتنعات، إن كان على نحو آخر المراد بالوجود الذهني.
١١. شرح حكمة العين، ص ٥٣. يكون أقوال المصنّف الكاتبي القزويني رحمه الله.

قال الشارح: «و لم يذهب إلى كلّ ما يتصوّره فله انّها صورة موجودة قائمة بنفسها»[١].

قيل: «أقول: ليت شعري أنّ هذا الفاضل من أين يقول بذلك[٢] و قد نقل كثير من كبار الحكماء و العلماء عن أفلاطون أنّه أثبت في الطبيعيّات للطبائع الكليّة وجوداً مجرّداً أزليّاً و أرادوا بـ«المثل الأفلاطونيّة» هذا المعنى في استعمالاتهم.

قال الشيخ في إلهيات الشفاء في بيان مذهب القدماء الأقدمين في المثل الأفلاطونيّة[٣] و التعليمات: «و أوّل ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوشوا فظنّ قوم انّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء كانسانين في معنى الانسانيّة «إنسان فاسد محسوس» و «إنسان معقول مفارق أبدي لا يتغيّر»، و جعلوا لكلّ واحد منهما وجوداً، فسمّوا الموجود المفارق موجوداً مثاليّاً، و جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطبيعة صورة مفارقة هي المعقولة و إيّاها يتلقى في العقل، إذ كان المعقول أمراً لا يفسد، و كلّ محسوس من هذه فهو فاسد، و جعلوا العلوم[٤] و البراهين تنحو نحو هذه و إيّاها تتناول، و كان المعروف بأفلاطون و معلّمه سقراط يفرطان في هذا الرأي و يقولان إنّ للانسانيّة معنى واحداً موجوداً تشترك فيه الأشخاص و يبقى مع بطلانها، و ليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق»[٥].

و قال الإمام في الملخّص، البحث الإحدى و العشرون في المثل المنقولة عن أفلاطون: «إنّه لابدّ لكلّ طبيعة نوعيّة من شخص باق أزلي أبدي، و نحن قد فصّلنا[٦] هذا القول في باب الوجود كما عرفته و حكوا عنه إنّه احتجّ على ذلك بأنّه لا شكّ في

---

١. أيضاً.
٢. قال المصنّف [أي الكاتبي القزويني] في شرحه للملخص: فإنّ أفلاطون ذهب إلى أنّه لابدّ في كلّ طبيعة نوعيّة من شخص باق أزلي.
٣. ج: ـ الأفلاطونيّة.
٤. حاشية جميع النسخ: العلم.
٥. إلهيات من كتاب الشفاء: الفصل الثاني من المقالة السابعة (في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل و مباديء التعليميّات و السبب الداعي إلى ذلك، و بيان أصل الجهل الذي وقع لهم حتّى زاغوا لأجله) ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.
٦. ج: قد تقرّرنا.

وجود هذا الانسان، فالانسان الذي هو جزء من هذا الانسان موجود و الانسان مشترك بين هذه الأشخاص المحسوسة المختلفة العوارض فهو مجرّد عن كلّها و إلّا لم يكن مشتركاً بين الأشخاص ذوات العوارض المختلفة، و لا شكّ انّ الانسان المجرّد لا يفسد عند فساد هذه الأشخاص المحسوسة، فلابدّ من إثبات إنسان مجرّد عن كلّ العوارض»، هذا كلامه.

ثمّ نقل الجواب عنه، و أدلّة أرسطو على بطلانه. و أمثال ذلك في كتبهم كثيرة، فمنع هذا ليس إلّا لقلّة التدبّر و التتبّع»[١].

أقول: ما ذكره الفاضل الشارح توجيه ما ذكره الشيخ المقتول، و نقل عنه في المواقف فنسبة قلّة التتبّع إليه أولى من نسبة إلى الفاضل.

قوله ﷺ: «هذا الكلام مبني على توهّم فاسد، و هو انّ الخارج ظرف للوجود»[٢].

قيل: «أقول: الجزم على بناء السؤال على هذا التوهّم[٣] على ما يتبادر من اللفظ لا يلائم توجيه السؤال بما ذكره بقوله، فإن قيل: إذ لا يخفى أنّ السؤال المذكور في المتن ظاهر الانطباق على هذا التقرير، هذا قيل: المراد بالآثار و الأحكام مطلق الآثار و الأحكام، و لا يرد عليه ما قيل من أنّه إن أريد بـ«الآثار و الأحكام» مطلق الآثار و الأحكام فالموجود الذهني مصدر لمطلق الآثار و الأحكام كالمعقولات الثانيّة. و إن أريد الآثار و الأحكام الخارجيّة لزم الدور، إذ لا يترتّب على الموجودات الذهنيّة[٤] من حيث انّها موجودات ذهنيّة أثر أصلاً، و إنّما يترتّب الأثر[٥] على العلم و هو من الموجودات الخارجيّة على ما مرّ مثلاً الكليّة، إذا حصلت في الذهن لا يترتّب عليها من حيث انّها موجودة في الذهن أثراً أصلاً. نعم، يترتّب على صورتها الشخصيّة التي

---

١. شرح حكمة العين، ص ٥٣: قال المصنّف في شرحه للملخص: فإنّ أفلاطون ذهب إلى أنّه لابدّ في كلّ طبيعة نوعيّة من شخص باقٍ أزلي، أو في شيء من الموجودات الغائبة عنّا و كيف لا، و هذا هو الذي ذهب إليه الحكماء، فإنّهم اتّفقوا على أنّ جميع الأمور مرتسمة في العقل الفعّال. ثمّ قال: إنّ هذا المنع مكابرة، لأنّا نعلم بالضرورة، إنّا نتصوّر الأمور الممتنعة الوجود في الخارج، فكيف يمكن منعه، و المثل التي نقلت عن أفلاطون وجودها غير معلوم، فإنّ أرسطو ذكر أدلّة كثيرة لإبطالها.

٢. حاشية السيّد الشريف: ص ٢٣، ش ٢.

٣. ش: التوجيه.

٤. ش، ج: ـ الذهنيّة.

٥. م: الآثار.

هي العلم أثر.

فإن قلت: كما أنّ للكليّة مثلاً وجوداً في الذهن عند تعقّلها كذلك لها وجود للكلّي[١] عند وجود الكلّي في الذهن و ليس هذا الوجود وجوداً خارجيّاً لها، بل هو وجود ذهني لها. و قد صرّح المحقّق الدواني بـ «أنّ وجود لوازم الماهيّة لها في الذهن وجود ذهني لها، و لا شكّ أنّها منشأ للآثار و الأحكام و أقلّها اتّصاف المحلّ بها، فالوجود الذهني منشأ للآثار في الجملة».

قلنا: ليس وجود المعقولات الثانيّة لمعروضاتها و لا وجود لوازم الماهيّة للماهيّة في الذهن وجوداً ذهنيّاً لها.

و أمّا[٢] من قال به فقد أخطأ، إذ لا شكّ أنّ الشيء باعتبار وجوده في الذهن معلوم و مدرك، بل لا معنى لكون الشيء[٣] موجوداً في الذهن إلّا كونه معلوماً و مدركاً فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجوداً ذهنيّاً لها لكانت تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض، مثلاً لو كان وجود الكليّة للكلّي الموجود في الذهن وجوداً ذهنيّاً لها[٤] لكان الكلّي[٥] عالماً بالكليّة باعتبار قيام الكليّة به، إذ كون الكليّة موجودة في الذهن مستلزم لمعلوميّتها بل عين معلوميّتها، و لا شكّ أنّها باعتبار قيامها بالكلّي ليست معلومة لمن يكون في ذهنيّة الكلّي، إذ معلوميّتها له باعتبار قيامها بذهنه. و لو جاز أن يكون الشيء معلوماً للشيء باعتبار قيامه لغيره لجاز أن يكون زيد عالماً بالأشياء قيامها بذهن عمرو مثلاً و هو سفسطة محضة[٦]، و ينبغي أن يكون معلومة لما هي قائمة به، و هو الكلّي.

و القول بـ: «أنّ قيامها بالكلّي وجود ذهني لها لا لمن في ذهنه الكلّي، بل لشخص آخر» أظهر بطلاناً من القول بـ: كون ذلك القيام وجوداً ذهنيّاً لمن في ذهنه الكلّي» و هو بيّن، بل وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجود أصيل لا بمعنى أنّ لتلك العوارض وجود أصيل، بل بمعنى أنّ قيامها بمحالها و اتّصاف المحال بها قيام أصيل و

---

١. م: ـ للكلّي.
٢. ج: ـ و أمّا.
٣. م: لكونه.
٤. ج: ـ لها.
٥. م: ـ الكلّي.
٦. م: ـ محضة.

اتّصاف خارجي يترتّب عليه الآثار و الأحكام.

فإن قلت: ما تقول و قد ناقضت قاعدتهم المشهورة المقرّرة بينهم، و هو انّ اتّصاف الأشياء بالمعقولات الثانيّة اتّصاف ذهني ليس اتّصافاً خارجيّاً، و كذلك اتّصاف الماهيّة بلوازمها في الذهن اتّصاف ذهني.

قلت: معنى قولهم: «إنّ اتّصاف الأشياء بالمعقولات الثانيّة[١] اتّصاف ذهني» هو: إنّ الأشياء بشرط وجودها في الذهن يكون متّصفة بها لا بحسب وجودها الخارجي. و معنى قولنا: إنّ ذلك الاتّصاف خارجي به، هو: أنّ ذلك الاتّصاف منشأ للآثار و الأحكام، و لا منافاة بينهما لجواز أن يكون عروض أمر لأمر بشرط وجود المعروض في الذهن، لكن تكون تلك العروض و الاتّصاف منشأ للآثار و الأحكام، فالمغلطة من اشتراك اللفظ.

فلا حاجة إلى الجواب عن ذلك الإيراد بأنّ المراد بالمنشأ و المصدر هو الفاعل، و الموجود الخارجي يكون فاعلاً للآثار بخلاف الموجود الذهني، فإنّه ليس فاعلاً لأثر مّا مع أنّه مدفوع، لا لأنّ الموجود الذهني أيضاً قد يكون فاعلاً كالعلّة الغائيّة، فإنّ وجودها في الذهن باعث على فاعليّة الفاعل على ما قيل، فإنّه مردود بأنّ الباعث على فاعليّة الفاعل هو العلم بالغاية لا الغاية باعتبار وجودها في الذهن ـ و قد مرّ آنفاً ـ انّ العلم من الموجودات الخارجيّة، بل لأنّ فاعليّة جميع الموجودات الخارجيّة معلومة، بل عدمها يقرب إلى أن تكون معلومة، و لا بأنّ معنى الوجود الخارجي و الذهني بديهي.

و ما ذكره في تفسيرهما تنبيه، فإنّه أيضاً ممّا يمكن أن يناقش فيه يمنع الضرورة، و لا بأنّ المراد من الآثار و الأحكام الآثار و الأحكام الخارجيّة و لا دور، إذ معنى الآثار[٢] الخارجي هو أن يكون مترتّباً على ذلك الشيء في خارج الذهن لا أن يكون مترتّباً عليه بحسب وجوده[٣] الخارجي، لأنّ فيه نظر؛ إذ يلزم أن لا يكون صفات

١. ش: ـ الثانيّة.
٢. ج: الأثر.
٣. ش: الوجود.

النفس موجودة في الخارج لأنّ آثارها ليست مترتّبة عليها في خارج الذهن، فتأمّل. على أنّه يمكن أن يناقش و يقال: لا معنى للترتّب إلّا الاستتباع بحسب الوجود، فتدبّر.

أقول: تفريع قوله[١]: «فلو كان وجود تلك العوارض لمعروضاتها وجوداً ذهنيّاً لها لكانت تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض»، على ما سبقه و التزامه منه من العجائب، إذ لا شكّ أنّ وجود الشيء في الذهن إنّما هو معلوميّته بالنسبة إلى الذهن لا بالنسبة إلى شيء آخر يكون موجوداً فيه بالوجود الذهني، كيف و كونه[٢] عالماً مشروط بكونه مجرّداً و كونه مدركاً مشروط بكونه من القوى الدرّاكة على أنّه قد صرّح الشيخ في الإشارات و غيرها بـ: «أنّ قيام الشيء بالذات مشروط بكونه عالماً».

و أمّا كون العلم من الموجودات الخارجيّة فقد عرفت فساده، و أمّا اختيار أنّ لتلك العوارض وجوداً أصيلاً لمعروضاتها فسهو، لأنّه لو كان الأمر كذلك لكان اتّصاف الأربعة بالزوجيّة في الذهن، بل اتّصاف الانسان بالكليّة فيه مشروط بوجود الموصوف في الخارج، لما تقرّر عندهم من: أنّ ثبوت الشيء للشيء، و وجود الشيء للشيء[٣] يستدعي وجود المثبت له أنّ ذهنيّاً فذهنيّاً، و إن خارجاً فخارجاً، بل يلزم أن لا يتّصف الممتنع بالامتناع ما لم يوجد في الخارج إلى غير ذلك من المفاسد، و القول بالتزام أنّ هذه الموصوفات ما لم يوجد في الخارج لم يتّصف بتلك الصفات، لكن وجودها الخارجي من جهة قيامها بالذهن لا خارج الذهن يجعل النزاع لفظيّاً، إذ ليس مقصوده ﷺ انّ هذه الاتّصاف ليس مثل اتّصاف الجسم بالبياض و الحركة و الشكل الذي يترتّب عليه الآثار و الأحكام الخارجيّة، فتأمّل.

ثمّ ما ذكره من تحقيق المعقول الثاني و الاتّصاف الخارجي و الذهني يدلّ على عدم التأمّل في كلام القول، فإنّهم صرّحوا في مواضع كثيرة بـ: أنّ الاتّصاف الخارجي ما

---

١. أي: قول قاضي زاده الرومي، كما مرّ في الحاشية الطويلة السابقة، ص ٩٨.
٢. ج: كون الشيء.
٣. ش: ـ و وجود الشيء للشيء.

يكون الخارج ظرفاً لنفس الاتّصاف كما أنّ الاتّصاف الذهني ما كان الذهن ظرفاً لنفسه، و صرّحوا بـ: أنّ المعقول الثاني ما يكون ظرف الاتّصاف به الذهن فقط، و لوازم الماهيّة ظرف الاتّصاف بها الخارج و الذهن معاً. و الحاصل انّ اتّصاف الإنسان بالكليّة مثلاً ما له وجود الكليّة في الانسان، فإن كان ظرف هذا الوجود هو الخارج يستدعي وجود الموصوف في الخارج و لم يكن الكليّة معقولاً ثانياً، لأنّ المعقول الثاني ما يكون ظرف وجوده في الموصوف، انّما هو الذهن فقط، حتّى صرّحوا بـ: أنّه لابدّ أن لا ينعقد القضيّة الخارجيّة في حمله على الموصوف، ثمّ كون الغاية باعتبار وجودها في الذهن فاعلاً لفاعليّة الفاعل مصرّح به في كتب القوم و قد صرّح به الشيخ في كتبه «و كون العلم من الموجودات الخارجيّة»، إنّما هو على القول بالشبح على ما صرّح به السيّد[1] ـ أسكنه اللّه في صدر الجنان ـ في حاشية التجريد على: «أنّ المراد الوجود الخارجي في ترتّب الآثار» على ما صرّح به المحقّق الشريف.

و بالجملة لم يثبت[2] عند هذا القائل و منع الضرورة في بداهة الوجود مع أنّه مكابرة خلاف الآداب[3]، و كذا كون فاعليّة جميع الموجودات الخارجيّة غير معلوم. و أمّا انّ عدمها معلوم فغير مسلّم إلّا أن يقال: الهيولى قابلة محضة و ليست بفاعلة أصلاً، و حينئذ يجاب بعد تسليم ذلك بـ: أنّ المراد بالوجود الخارجي ما يكون من شأنه أن يكون مبدأ للآثار و إن كان من شأن نوعه ذلك، فتأمّل.

و النقض بصفات النفس يندفع بـ: أنّ المراد بالترتّب خارج النفس أن لا يكون ذلك الترتّب بحسب التصوّر و العلم به، و ترتّب الآثار على صفات النفس لا يتوقّف على تصوّرها و شعور النفس بها، فتأمّل.

قال الشارح: «على معنى أنّه يحصل منها صورة مطابقة لها في الذهن»[4].

بحيث لو وجدت في الخارج، أي قائمة بنفسها لكانت هي بعينها، لا يخفى أنّ هذا القول إنّما هو على رأي أرباب التحقيق القائلين بوجود الأشياء في الذهن فيلزم

---

١. هامش نسخة ج «الورقة ٥٠، ب»: سيّد صدر.
٢. أيضاً: القول بالشبح.
٣. أيضاً: آداب المناظرة.
٤. شرح حكمة العين: ص ٥٦.

بأنفسها وجود الماهيّة الممتنعة في الخارج. و الجواب: إنّ الممتنع ما يكون وجوده الخارجي وجوداً قائماً بنفسه محالاً لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقاً محال.

و هذا الكلام من الشارح، ناظر إلى ما اختاره السيّد ـ أسكنه اللّه في صدر الجنان ـ في حاشية التجريد بـ: «أنّ صورة الحيوان مثلاً في الذهن كيف و في الخارج جوهر و انّ باختلاف الوجود ينقلب الذات و بذلك يتيسّر الجمع بين قولهم: «الأشياء حاصلة في الذهن بنفسها»[١] و قولهم: «الصورة العلميّة لا تكون إلّا من مقولة الكيف»، و لا يتوهّم انّ هذا هو القول بالشبح، إذ القائل بالشبح لم يقل بكون الشبح و الصورة إذا وجدت قائمة بنفسها كانت عين ذلك الشيء، بل وجود الشبح عندهم في الذهن وجود أصيل».

و وجود الصورة عند هذا القائل[٢] على ما صرّح به وجود غير أصيل، بل ظلّي. و لا يخفى أنّه لو لم يقل بالانقلاب استشكل الجمع بين القولين. اللّهم إلّا أن يقال: معنى قولهم أنّها كيفيّات أنّها شبيهة بها على ما ذكره بعض المحقّقين[٣]، و تمام تحقيق ذلك يطلب من حاشية التجريد.

قال المصنّف: «و الموجود خير و المعدوم شرّ»[٤].

[قال الشارح]: «هذه مقدّمة مشهورة و ما صحّحوها بالحجّة، بل قنعوا فيها بالمثال»[٥].

لعلّ هذا من المصنّف إشارة إلى أنّ الدعوي نظرية يحتاج في تصحيحها إلى حجّة لكنّهم أهملوا، بل قنعوا فيها بالمثال. و قد اندفع ذلك بما ذكره ﷺ بقوله: «الحكمان بديهيّان و إيراد الأمثلة للتوضيح»[٦].

قال الشارح: «إلّا أنّ الإمام ذكر في شرح الأشارات»[٧].

---

١. ش: ـ بنفسها.
٢. هامش نسخة ج «الورقة ٥١، الف»: سيّد صدر.
٣. أيضاً: ملّا جلال.
٤. شرح حكمة العين: ص ٥٦ (فصل في خيريّة الوجود و شريّة العدم).
٥. أيضاً.
٦. حاشية السيّد الشريف «ص ٢٤، ش ٢»: + لا للتصحيح.
٧. شرح حكمة العين: ص ٥٧.

يعني: إنّ المدّعي على ما نقله الإمام عكس ما نقله المصنّف.

قوله ﷺ: «الحكمان بديهيّان و إيراد الأمثلة للتوضيح».

قال بعض المحقّقين[۱]: «و يمكن أن ينبّه على تلك المقدّمة بوجه آخر غير التمثيل، بأن يقال: إذا فرضنا وجود شيء و فرضنا إن لم يحصل بسببه نقص في شيء من الأشياء أصلاً، فلا شكّ في أنّ وجوده خير، فإنّه خير بالنسبة إليه و ليس فيه شرّ بالنسبة إلى شيء من الأشياء فعلم من ذلك أنّ الشرّ بالذات هو العدم و الوجود انّما يصير شرّاً باعتبار استلزامه له».

قال الشارح: «لأنّه محلّ الخلاف»[۲].

يعني، لما كان كون المعدوم الممتنع شيئاً بطلانه[۳] ضرورة و اتّفاقاً فلا ينبغي أن يضمّ إلى المعدوم الممكن و إدخاله في الحكم عليه، و في الاستدلال على الحكم عليه، إذ المسألة لابدّ أن لا يكون ضروريّة صرفة، فلا يرد ما قيل[٤]: و فيه نظر؛ إذ لا يلزم من وقوع الخلاف في المعدوم الممكن التخصيص البحث به. و من[٥] قال بـ: وجوب أخذ الحكم على وجه لا يشمل الحكم على ما اتّفق عليه ثبوت هذا الحكم له؟

قوله ﷺ: «قد يقال: لا يعقل من الثبوت و التقرّر، إلى آخره»[٦].

أقول: الأمر كذلك في الواقع و عندهم أيضاً انّ المعنى التقرّر في الخارج هو الكون فيه، لكن الكلام في أنّ التقرّر ليس هو الوجود و ليس هو الكون المفسّر بالوجود على ما فسّره.

قال الشارح: «لو كان التقرّر في الخارج»[۷].

---

۱. أي: ملّا جلال الدين الدواني.

۲. شرح حكمةالعين، ص ۵۸ (فصل في أنّ المعدوم ليس بشيء): و العدوم، أي المعدوم الممكن الوجود ليس بشيء، لأنّه محل الخلاف، إذ لا خلاف في أنّ المعدوم المحال. و هو المراد من المنفي ليس بشيء.

۳. ش: ـ بطلانه.

٤. نسخة ج «الورقة ۵۱، ب»: قاضي زاده.

۵. هامش نسخة ج «الورقة ۵۱، ب»: كلمة «من» في هذا الموضع للاستفهام الإنكاري.

٦. **حاشية السيّد الشريف** «ص ۲٤، ش ۵»: قوله: «لأنّ ذلك إنّما يلزم لو كان التقرّر، إلى آخره». قد يقال: لا يعقل من الثبوت و التقرّر و الوجود و التحقّق في الخارج سوى الكون فيه و منع ذلك مكابرة، و إن صحّ هذا تمّ الكلام و اندفع النظر.

۷. شرح حكمة العين: ص ۵۸.

هو الوجود فيه ليس مسلّماً عندهم، بل نزاعهم في أنّ المعدوم ليس بشيء في قوّة ذلك[١] على ما يدلّ عليه كلام المتن، فدعوى الضرورة فيه يرجع إلى دعوى الضرورة في المتنازع فيه. اللّهم إلّا أن يقال: الدعوى ضروريّة و ما ذكره المصنّف تنبيه لا استدلال و لكن ذلك لا يلائم ما ذكره المصنّف بقوله: «و احتجّ الإمام إلى آخره»[٢].

و تفصيل النظر[٣] أن يقال: إن أريد بالكون غير الوجود، فقوله[٤]: «فما لا كون له في الخارج، إلى آخره»[٥] محال، إذ المفروض انّه ليس له وجود في الخارج لا أنّه ليس له كون فيه، و إن أريد بالكون الوجود، فقوله: «و إلّا لكان لها كون في الخارج»[٦]، محال.

قوله ﷺ: «قال المصنّف في شرح الملخص، إلى آخره»[٧][٨].

قيل: «أقول: هاهنا بحث، إذ المسألة المذكورة هاهنا هي أنّ المعدوم ليس بشيء. و لا شكّ انّ هذه المسألة ليست من تفاريع كون الوجود زائداً على الماهيّات، إذ على تقدير كون الوجود عين الماهيّات[٩] تكون المسألة بحالها، بل لا مجال لنفيها حينئذ لما ذكره من لزوم التناقض.

نعم، لو قال[١٠]: «القول بكون المعدوم شيئاً»، فرع لـ «كون الوجود زائداً»، أو قال: «الخلاف في أنّ المعدوم شيء أو ليس بشيء» من تفاريع كون الوجود زائداً، إذ على تقدير كون الوجود عين الماهيّة لا يكون المعدوم شيئاً البتّة، لكان صحيحاً».

---

١. حاشيّة ج «الورقة ٥٢، الف»: أي في قوّة عدم التسليم.
٢. شرح حكمة العين: ص ٥٨.
٣. أي: نظر الشارح ميرك البخاري.
٤. أي: قول المصنّف الكاتبي القزويني.
٥. شرح حكمة العين: ص ٥٨.
٦. أيضاً.
٧. **حاشية ج** «الورقة ٥٢، الف»: هذه الحاشية تنبغي أن تتقدّم في الكتابة على الحاشيّة السالفة المعنونة بقوله: «قال السيّد ﷺ: قد يقال لا نعقل من الثبوت و التقرّر، إلى آخره»، كما لا يخفى على الفطن، و لعلّ ذلك من اشتباه النسّاخ. (**محمّد كاظم** ﷺ)
٨. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٤، ش ٤»: قوله: متقرّرة في الخارج، قال المصنّف في شرح الملخّص: هذه المسألة من تفاريع كون الوجود زائداً على الماهيّة، فإن من قال: إنّ الوجود نفس الماهيّة لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئاً على معنى، إنّ الماهيّة تجوز تقرّرها في الخارج منفكّة عن الوجود و إلّا لزم اجتماع النقيضين، و هو الوجود و العدم.
٩. ج: الماهيّة.
١٠. أي: قال السيّد الشريف.

أقول: هذه المسألة في كلامه إشارة إلى النسبة الإيجابيّة التي يدلّ عليها السلب التزاماً على ما تقرّر في المنطق أو إلى النسبة في نفسها من غير خصوصيّة الإيجاب أو السلب، فرجع الكلام إلى ما استحسنه من القولين.

قال الشارح: «لامتناع صدق المنفي بدون المعدوم»[١].

قيل: «أقول: و هذا الوجه يبطل الأخصيّة أيضاً إلّا أنّ المدّعي لما كان ثابتاً على تقدير الأخصيّة أيضاً لم يتعرّض[٢] لإبطال هذا الاحتمال، و تمّ[٣] الاستدلال على تقديرها أيضاً».

أقول: السؤال المذكور[٤] لا يندفع بما ذكره، لأنّ حاصل الإيراد أنّ ما ذكره لصحّة الحصر في الثلاثة المذكورة يدلّ على صحّة الحصر في الإثنين فلا يصحّ الترديد بين الثلاثة، لأنّ الشقّ الثاني غير محتمل، فإنّ نظر إلى هذا الدليل لم يصحّ الترديد بين الثلاثة، لأنّ الشقّ الثاني غير محتمل حينئذ، و إن قطع النظر عنه لم يصحّ الحصر فيها بناء على احتمال الرابع بل الخامس أيضاً، فظاهر انّ هذا لا يندفع بما ذكره.

قال الشارح: «لا أن لا يصدق عليه المنفي»[٥].

قيل: «المراد بعدم الفرق، عدم الفرق في الصدق. و ملخّصه: إنّ المعدوم، إذ كان أعمّ من المنفي لكان صادقاً على جميع أفراده[٦]، فلو كان المنفي صادق أيضاً على المعدوم لم يكن بينهما فرق بحسب الصدق، أي يكون المنفي صادقاً على جميع أفراد المعدوم، و

---

١. شرح حكمة العين: ص ٥٨. ٢. نسخة ج: الإمام (أي لم يتعرّض الإمام).

٣. أيضاً في نسخة ج: الإمام (أي تمّ الإمام).

٤. **حاشية ش** «الورقة ٥٥، ب»: أقول: الحقّ إنّه يندفع به، لأنّ حاصل السؤال أوّلاً إنّه لم يذكر المباينة و العموم من وجه. فأجاب بامتناع صدق المنفي بدون المعدوم، ثمّ يرد إنّ هذا الوجه يبطل الأخصيّة، أيضاً فلم ذكرها فيحتاج في هذه المرتبة من السؤال إلى وجه يصحّ ذكر الأخصيّة. و قد عرفت وجهه فما ذكره من الترديد نختار الشقّ الأوّل منه، لكن لا مطلقاً، بل نقول ننظرإلى الدليل في إخراج احتمال ينافي المدّعى و من كان له ربط على القوانين الأدبيّة، علم انّ ما ذكرنا موافق لها، و فيما ذكره المحشّي تحكّم. (**ميرداماد** رحمه الله)

٥. شرح حكمة العين: ص ٥٩.

٦. **حاشية ش** «الورقة ٥٥، ب»: هذا هو الأصحّ الاحتمالات في عبارة المستدلّ و يؤيّده إنّ العموم و الخصوص و غيرهما في النسبة بين المفهومين، إنّما يكون باعتبار الصدق و عدمه. فيكون المراد بعدم الفرق، عدم الفرق بحسب الصدق. و يكون الايراد عليه هو منع كليّة القضيّة القائلة، كلّ معدوم ثابت لا غير. (**ميرداماد** رحمه الله)

المعدوم صادقاً على جميع أفراد المنفي، فلا يكون ما فرض عامّاً عامّاً، و على هذا التوجيه يندفع إحدى نظري المصنّف أيضاً[١] سنبيّن[٢] إن شاء اللّه».

أقول: نظر الشارح و المصنّف إلى اللفظ، و لا يخفى أنّ المقتضي اللفظ. و ظاهر العبارة ما فهماه، و الأمر فيه سهل على أنّ هذا التوجيه ممّا نبّه عليه ﷺ في الحاشية و أشار إلى جوابه حيث قال: «و لا يلزم بطلان العموم، إلى آخره»[٣]، فلتنبّه[٤].

قال الشارح: «و المفهوم من المنفي النفي المحض و العدم الصرف»[٥].

قيل: «أقول: هذا محال، إذ المنفي هو ذو النفي و معروضه، فمقابله هو معروض الثبوت، أي الثابت. و الأولى في التوجيه أن يقال: مفهوم المعدوم ليس عين المفهوم المنفي، فيكون عين مفهوم الثابت، إذ المغائر للمنفي هو الثابت».

أقول: هذه مناقشة في غاية السخافة، إذ ظاهر أنّ مراد الشارح بـ «المفهوم» ما يكون باعتبار الدلالة التضمّنيّة أو المراد بالمبدأ المشتق على ما هو المشهور، و التعبير بـ «المبدأ» إنّما هو لئلّا يتوهّم من المشتق ما صدق عليه، بل حمل على نفس المفهوم.

---

١. حاشية ش: أي كما يندفع نظر الشارح. ٢. ج: كما سيجيء.

٣. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٥، ش ٤»: قوله: لأنّه لو كان المفهوم من المعدوم المنفي المحض، التلخّص أن يقال: إذا فرض إنّ المعدوم أعمّ من المنفي، فالترديد بين النفي المحض و الثبوت إمّا بالنظر إلى مفهومه أو إلى ما صدق عليه، و على الأوّل يحتمل معنيين: أحدهما: أنّ مفهومه حينئذ لا يكون عين المفهوم و من المنفي، و إلّا لكان العامّ عين الخاصّ، فيجب أن يكون مغائراً له، و ما يغائر النفي المحض هو الثبوت، فمعنى المعدوم هو الثابت فينتظم القياس كما قرّره الشارح و المصنّف في شرح الملخّص، و الجواب ما ذكره أيضاً من عدم انحصار المفهومات فيهما. و ثانيهما أن يقال: مفهومه حينئذ لا يصدق عليه النفي المحض و إلّا لم يبق فرق بينهما، و ما لا يصدق عليه المنفي يصدق عليه الثابت بوجه مّا، فمفهوم المعدوم ثابت بوجه مّا و هو صادق على أفراده، و ما يصدق عليه الثابت فهو ثابت و نسوق الكلام إلى آخره. و الجواب: إنّه لا يلزم من صدق المنفي على مفهوم المعدوم أن لا يكون بينهما فرق ضرورة إن صدق مفهوم على الآخر لا يستدعي اتّحادهما، و لا يلزم بطلان العموم أيضاً لجواز اندراج مفهوم تحت آخر مع عدم اندراج ما صدق عليه المفهوم الأوّل في الثاني كالحيوان و الجنس، و على الثاني فالأقسام ثلاثة: أحدها: أن يكون جميع أفراده منفيّاً، و الثاني: أن يكون الجميع ثابتاً، و الثالث: أن يكون البعض منفيّاً و البعض الآخر ثابتاً، فنختار الثالث و لا يتمّ الاستدلال.

٤. **حاشية ش** «الورقة ٥٦، الف»: هذا هو الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرها ﷺ. و هذا التوجيه ليس عين هذا الوجه، بل عين الوجه الثالث منها، فلو ذكره المحشّي لكان أولى، لكن لما كان مرجع الوجه الثاني في تقرير الدليل إلى الوجه الثالث ذكره المحشّي، فقال: «فلتتنبّه» إشارة إلى هذا، فلتتنبّه. (**ميرداماد** رحمه الله)

٥. شرح حكمة العين: ص ٥٩.

قال المصنّف: «فهو إذن ثابت»[١].

قيل: «أقول: إن أراد أنّه على تقدير كون المفهوم منه الثبوت، ان مفهومه عين مفهوم الثابت فهو ممكن و المستند[٢] ظاهر، إذ الثابت هو ذو الثبوت. و إن أراد أنّه يصدق عليه الثابت فهو على تقدير تسليمه لا يستلزم صدق قوله[٣]: «كلّ معدوم ثابت»، لجواز أن يصدق شيء على مفهوم و لا يصدق ذلك الشيء على أفراد ذلك المفهوم كالجنس، فإنّه يصدق على مفهوم الحيوان و لا يصدق على أفراده».

أقول: نختار الأوّل، و المنع و السند ساقط لما عرفت آنفاً[٤].

قال الشارح: «لجواز صدق المنفي عليه»[٥].

قيل: «أقول: هذا يدلّ أنّه حمل كونه ثابتاً على كونه فرداً للثابت، إذ المنافي بصدق المنفي هو هذا لا على كونه عين مفهوم الثابت، إذ لا منافاة بين كون الشيء عين الثابت و بين كونه فرد المنفي لجواز كون مفهوم فرد النقيضة، ألا ترى انّ الموجود معدوم و اللّا شيء شيء؟».

أقول: قد كتبنا ذلك في سابق[٦] الزمان، و يمكن توجيه كلام الشارح بـ: أنّ بناء كلام المستدلّ بتوجيه الشارح على توهّم أنّه إذا لم يمكن مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي لكان عين مفهوم الثابت على ما يفهم من التلخيص الذي ذكره ﷺ، و يدلّ عليه قول الشارح: «و لعدم انحصار الماهيّات في النفي المحض و العدم الصرف[٧]، إلى آخره»[٨]، إذا كان مفهوم المعدوم عين مفهوم الثابت لكان جميع أفراده مندرجاً تحت

---

١. أيضاً. ٢. م، ج: السند.
٣. أي: قول المصنّف الكاتبي القزويني.
٤. حاشية ج «الورقة ٥٣، الف»: في قوله: «هذه مناقشة في غاية السخافة، إلى آخره». (**محمّد كاظم** رحمه الله)
٥. شرح حكمة العين، ص ٥٩. قال السيّد الشريف في حاشيّته ص ٢٥: قوله: «لجواز صدق المنفي عليه»، لا يلزم من كون المفهوم المعدوم مغائر المفهوم المنفي أن لا يكون صادقاً لجواز صدق المنفي عليه.
٦. ش: سالف. ٧. العدم الصرف: الثبوت (شرح حكمة العين، ص ٥٩)
٨. **حاشية ش** «الورقة ٥٦، ب»: فيكون المراد منه، قوله: «لجواز صدق النفي عليه» كون أفراد المعدوم منفيّة، و هو خلاف الظاهر. و الحقّ أنّ السند الأوّل موافق لما قيل، و الثاني لما قال: فالأولى أن يحمل كلام الشارح على المنع الأعمّ، و محصّله أنّ قول المستدلّ فإذا هو ثابت لجواز صدق النفي عليه، إن كان مراده كون مفهوم المعدوم فرداً للثابت و لعدم انحصار الماهيّات فيهما، إن كان مراده كون مفهوم المعدوم عين مفهوم الثابت، فتدبّر.

مفهوم الثابت، و لهذا قال[١]: «و كلّ معدوم ثابت» و أراد بقوله[٢] : «و لا يلزم من عدم كونه نفياً محضاً ثبوته»، انّه لا يلزم من عدم كون مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي كونه عين مفهوم الثابت حتّى يندرج أفراده في مفهوم الثابت، فالمراد من «ثبوته» ثبوت أفراده اللازم من كون مفهوم المعدوم عين مفهوم الثابت فيلائم أجزاء الكلام، و يندفع عنه ما ذكره.

قال الشارح: «لعدم انحصار، إلى آخره»[٣].

قيل: «و أيضاً ينتقض هذا الدليل بـ: أنّه لو تمّ لدلّ على أنّه لا يكون مفهوم أعمّ من مفهوم مثلاً.

نقول: لا يجوز أن يكون الممكن أعمّ من الانسان، لأنّه حينئذ يجب أن لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من الانسان و إلّا لم يبق بين العامّ و الخاصّ فرق، و إذا وجب ذلك و المفهوم من الانسان هو الحيوان الناطق، فيلزم أن يكون المفهوم من الممكن هو اللّا حيوان الناطق، إذ المغاير للحيوان الناطق هو اللّا حيوان الناطق فهو إذن لا حيوان ناطق، و هو أي الممكن صادق على الانسان.

فنقول: كلّ إنسان ممكن و كلّ ممكن لا حيوان ناطق، فكلّ إنسان لا حيوان ناطق، و إنّه محال».

أقول: هذا النقص ظهوره بحيث لا يخفى على الخواصّ و العوامّ.

قال المصنّف: «لكن الصادق حينئذ قولنا: بعض المعدوم ثابت»[٤].

قيل: «أقول: هاهنا[٥] بحث؛ و هو انّ لقائل أن يقول على حمل قول المستدلّ: انّ المعدوم لو صدق عليه المنفي لم يبق بينهما فرق، فإنّ حمل قول المستدلّ[٦] على أنّ جميع أفراد المعدوم لو كان فرداً للمنفي لم يبق[٧] بينهما فرق و هو حقّ و لا يرد عليه منعه

(ميرداماد ﷺ) ١. أي: قال المصنّف الكاتبي القزويني.

٢. أي: قول الشارح ميرك البخاري (شرح حكمة العين: ص ٥٩).

٣. شرح حكمة العين، ص ٥٩: لعدم انحصار الماهيّات في النفي المحض و الثبوت.

٤. شرح حكمة العين: ص ٦٠.

٥. ج: و فيه.

٦. ج: ـ قول المستدلّ.

٧. ش: لم يكن.

الأوّل، إذ لا شكّ أنّ جميع أفراد المعدوم إذا كان فرد للمنفي و المفروض هو انّ المنفي أخصّ من أفراد المعدوم فجميع أفراد المنفي أيضاً يصدق عليه المعدوم، فلم يكن بين المعدوم و المنفي فرق بحسب الصدق و القول بامتياز الخاصّ عن العامّ بامتناع وجود الخاصّ في الخارج بخلاف العامّ، فإنّه يمكن وجوده في المعدوم الممكن الوجود ظاهر الفساد على هذا التقدير. و إن حمل على أنّ بعض أفراد المعدوم لو كان فرداً للمنفي لم يبق بينهما فرق.

فهذا الإيراد غير وارد عليه، إذ على تقدير تسليم انّ بعض أفراد المعدوم لو كان منفيّاً لم يكن بينهما فرق يكون الصادق قولنا: «كلّ معدوم ثابت»، لا بعض المعدوم ثابت و هو ظاهر. و إن حمل على أنّ مفهوم المعدوم لا يصدق عليه المنفي و إلّا لم يبق فرق بينهما فرق، فمع قطع النظر من أنّه لا حاجة في بيان الفرق إلى ما ذكره، إذ الفرق ظاهر حينئذ، فما الباعث على هذا الحمل حتّى يرد عليه ما أورده[1] و لم يحتمل على أحد الاحتمالين المذكورين تقليلاً إلى للإيراد».

أقول: سيظهر لك أنّ الوجه الثالث الذي ذكره لا ينطبق عليه كلام المتن أيضاً.

قوله ﷺ: «و التلخيص أن يقال، إلى آخره»[2].

أقول: توضيح المقام أنّ بناء كلام الشارح على الوجه الأوّل، و لا يرد عليه سوى ما أورده الشارح بقوله: «و فيه نظر». و الوجه الثاني محمل صحيح للاستدلال لكن لا ينطبق عليه الشرح[3] على ما يدلّ عليه قول الشارح: «أي يجب أن لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من المنفي لا أن لا يصدق عليه المنفي»[4]، و قوله: «و لعدم انحصار الماهيّات في النفي المحض و الثبوت»[5].

و أمّا المتن: فالإيراد الأوّل فيه، و إن أمكن تطبيقه عليه ـ على ما لا يخفى ـ لكن

---

١. من الإيرادين.
٢. حاشية السيّد الشريف «ص ٢٥، ش ٤». [أذكر تفصيل حاشية السيّد، قبل هذا]
٣. حاشية ج «الورقة ٥٤، ب»: بهذا يظهر أنّ الوجه الثالث لا ينطبق عليه كلام المتن.
٤. شرح حكمة العين: ص ٥٨ ـ ٥٩.
٥. أيضاً: ص ٥٩.

لا ينطبق عليه الإيراد الثاني، إذ يجب حينئذ أن يقول بدل قوله[1]: «لكن الصادق حينئذ قولنا بعض المعدوم ثابت»، قولنا: لكن الصادق حينئذ قولنا مفهوم المعدوم ثابت على أن يكون القضيّة طبيعيّة لا جزئيّة أو مهملة، و وجّهه ﷺ بـ «أنّ مفهوم المعدوم إذا كان ثابتاً كان أفراده مندرجاً تحت مفهوم الثابت»، لأنّ[2][3] ما كان ثابتاً في نفسه كمفهوم المعدوم يمتنع صدقه على ما لا يثبت أصلاً كأفراده.

لا يقال: المعدوم بمعنى السالبة المحمول، و عندهم أنّها لا يقتضي وجود الموضوع بل تساوي السالبة[4].

لأنّا نقول: المراد بالثابت، الثابت في الخارج. و كلّ مفهوم يكون ثابتاً في الخارج فيمتنع ثبوته لما ليس ثابتاً فيه بديهة، و كون السالبة المحمولة لا يقتضي وجود الموضوع لا يقدح فيه، لأنّ عدم الاقتضاء إنّما هو بمجرّد السلب و الاقتضاء الذي هو يدّعيه باعتبار أنّه من قبيل الثابت في الخارج، و بما قرّرنا ظهر أمران[5]:

أحدهما: اندفاع ما ذكره المصنّف من الجواب الثاني[6]، لأنّ ثبوت مفهوم في

---

١. أي: قول المصنّف الكاتبي القزويني.
٢. ج: كلام الشارح.
٣. **حاشية ش** «الورقة ٥٨، الف»: و ذلك لأنّه إذا كان المعدوم ثابتاً في الخارج، كان العدم أمراً ثابتاً في الخارج. و قد صرّح في الشرح الجديد للتجريد، و حقّق في حواشيه أنّ الصفة التي من شأنها الثبوت الخارجي يمتنع اتّصاف الشيء بها بدون أن يكون ذلك الشيء ثابتاً فيه، و إلّا لزم تجويز كون الجسم متحرّكاً بالحركة المعدومة، و أبيض بالبياض المعدوم إلى غيره ذلك، فتدبّر. **(منه** رحمه الله**)**
٤. حاشية ج «الورقة ٥٤، ب»: + المحصّلة في عدم اقتضاء وجود الموضوع.
٥. **حاشية ش** «الورقة ٥٨، الف»: أمّا الأمر الأوّل فظاهر، و أمّا الأمر الثاني فإنّما يظهر إذا كان قوله: «و لا يلزم بطلان العموم، إلى آخره»، جواباً عن قول المستدلّ و ما يصدق عليه الثابت فهو ثابت، فإنّ هذا القول صريح في أنّ الحكم على المفهوم حكم على أفراده. و قوله: «لجواز اندراج مفهوم، إلى آخره»، نفي له، فهو جواب عنه. فيتمّ قول المحشّي. و أقول: الأقرب أن يكون قوله: «و لا يلزم، إلى آخره»، جواباً عن قول المستدلّ و إلّا لم يبق فرق. و توضيحه: إنّ هذا القول على هذا الوجه يحتمل معنيين: أحدهما: عدم الفرق بحسب المفهوم، و الثاني: عدم الفرق بحسب الصدق. أمّا الأوّل فظاهر، و أمّا الثاني فبأن يقال لو صدق على مفهوم المعدوم النفي و مفهوم المعدوم صادق على أفراده، فيصدق المنفي أيضاً على أفراده والمعدوم صادق على أفراد المنفي فيبطل العموم و لم يبق فرق بينهما. فحمله السيّد أوّلاً على الاحتمال الأوّل، و أجاب بأنّ صدق مفهوم على آخر لا يستدعي اتّحادهما. ثمّ حمله على الثاني، و أجاب بعدم لزوم بطلان العموم لجواز اندراج، إلى آخره. و يؤيّد ما ذكرنا في حديث عدم لزوم بطلان العموم، و أمّا على ما ذكره المحشّي فلا ربط له، كما لا يخفى. **(ميرداماد** رحمه الله**)**
٦. من استدلال الإمام.

الخارج يقتضي بثبوت جميع ما صدق عليه ذلك المفهوم فيكون القضيّة كليّة.

و **ثانيهما**: اندفاع ما ذكره ﷺ بقوله: «و لا يلزم بطلان العموم»[١]، أيضاً و ذلك ظاهر، فتأمّل.

و الوجه الثالث لا ينطبق عليه الشرح و هو ظاهر، و يمكن تطبيق المتن عليه بأنّ حمل الصدق في الأوّل، أي صدق مفهوم المنفي على ما صدق عليه المعدوم على الإيجاب الكلّي على ما أومأ عليه الشارح قبل، حيث قال: «لوجوب كون المحمول أعمّ أو مساوياً»[٢]، فإن صدق هذا انّما هو على تقدير الإيجاب الكلّي إلى ما أشار إليه ﷺ، و حينئذ يصير دعوى عدم الفرق على تقدير الصدق الكلّي.

أقول: أقرب ممّا إذا حمل على الصدق الجزئي فنمنع أوّلاً عدم الفرق على تقدير الصدق المذكور، أي عدم الفرق بحسب المفهوم على ما يتبادر من اللفظ، ثمّ سلم لزومه و منع الإيجاب الكلّي، و هو كلّ معدوم ثابت؛ بل الصادق حينئذ، أي حين ظهر بطلان الصدق الكلّي الإيجابي صدق السلب الكلّي لجواز السلب الجزئي، و هو قولنا: بعض المعدوم ليس بمنفي الذي في قوة قولنا: بعض المعدوم ثابت، لكن يأبى عنه ما ذكره من السند للمنع الأوّل، لأنّه إذا فرض أنّ المنفي يصدق على المعدوم صدقاً كلياً. فلا مجال[٣] بأن يقال: يصدق المعدوم بدون المنفي في المعدوم الممكن، و ظهر بما ذكرنا أنّ كلام المصنّف لا يصحّ توجيهه بوجه موجّه[٤] وجيه، فتأمّل».

قال الشارح: «و قد احتجّوا عليه، إلى آخره»[٥].

قيل: «فإن قيل: يلزم الاستدراك على ما ذكره من الدليل على الكبرى، إذ يكفي أن

---

١. حاشية السيّد الشريف: ص ٢٥، ش ٤.　　٢. شرح حكمة العين: ص ٥٩.

٣. **حاشية ش** «الورقة ٥٨، ب»: فإنّ وجود فرد يصدق عليه المعدوم فقط ينافي كليّة القضيّة المفروضة. نعم، إذا أسند بأنّ صدق مفهوم على آخر لا يستدعي اتّحادهما فكان له وجه، و لو حمل عدم الفرق على عدم الفرق بحسب الصدق اندفع هذا أيضاً. (**ميرداماد** ﵀)

٤. ج: ـ موجّه.

٥. شرح حكمة العين، ص ٦٠: ... بأنّ كلّ معلوم متميّز عن غيره، و كلّ متميّز عن غيره ثابت. أمّا الأوّل: فلأنّ ما لا تميّز له في نفسه استحال تعلّق العلم به، إذ ليس تعلّقه به أولى من تعلّقه بغيره. و أمّا الثاني: فلا امتياز الشيء عن غيره صفة من صفات ذلك الشيء، و ثبوت الصفة للشيء فرع على ثبوته في ذلك الشيء.

يقال في بيان الكبرى بـ: أنّ المعلوميّة صفة ثبوتيّة و ثبوت الصفة الثبوتيّة لشيء فرع ثبوت المثبت له، فيلزم ثبوت المعدوم الممكن و لا حاجة إلى مدخليّة التميز في ذلك».

أقول: كون المعلوميّة صفة ثبوتيّة غير بيّن و لا مبيّن، و لا متّفق عليه بين الجمهور بخلاف التميز، إذ لا خلاف في ثبوته.

و **أقول:** المراد بـ «الثبوتي» هاهنا ما يكون السلب غير داخل في مفهومه على ما صرّح به المحشّي العلّامة ﷺ في إثبات الوجود الذهني: «و كون المعلوميّة ثبوتيّة» بهذا المعنى، ممّا لا شكّ فيه، فظهر أنّ في الدليل استدراكاً، فتأمّل فيه[١].

قال الشارح: «[قال الإمام] منشأ هذا الكلام هو الجهل بأنّ للماهيّة وجوداً في الذهن، إلى آخره»[٢].

أقول: و ذلك لأنّه على تقدير ثبوته لم يتمّ الدليل المذكور، لأنّه إن أريد بقوله[٣]: «كلّ معلوم ثابت»، إنّه ثابت في الخارج فسلّم، و إن أريد انّه ثابت في الذهن، فاللازم ثبوت المعدوم في الذهن، و هو غير المطلوب. فكلام الإمام إشارة إلى حلّ الدليل المذكور[٤]، كما أنّ كلام المصنّف معارضة الدليل الكبرى على ما وجّهه الشارح، و إن أمكن حمله على المنع و السند. و يمكن نقض الدليل بالممتنع، و هو انّه يلزم منه كون الممتنع ثابتاً.

قال الشارح: «و لا يقولون الممتنع، إنّه[٥] معدوم»[٦].

أقول: المراد من هذه العبارة و ممّا ذكر ﷺ في الحاشية[٧] انّ المعدوم عندهم مباين

---

١. **حاشية ش** «الورقة ٥٩، الف»: لعلّه إشارة إلى منع كون «المراد بالثبوتي، إلى آخره»، ما صرّح به المحشّي في ذلك الموضع، بل «المراد به، إلى آخره». هو التقرّر في الخارج، فتأمّل. (**ميرداماد** ﷺ)

٢. شرح حكمة العين: ص ٦١.
٣. أي: قول المصنّف الكاتبي القزويني.

٤. شرح حكمة العين، ص ٦١: قال الإمام: منشأ هذا الكلام هو الجهل، بأنّ للماهيّة وجوداً في الذهن. و ينبغي أن يعلم أنّ القائلين بأنّ المعدوم شيء يفرقون بين الموجود و الثابت، و بين المعدوم و المنفي.

٥. شرح حكمة العين: ـ إنّه.
٦. أيضاً: ص ٦١.

٧. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٥، ش ٤»: قوله: «لأنّه لو كان المفهوم من المعدوم المنفي المحض» التلخص أن يقال: إذا فرض أنّ المعدوم أعمّ من المنفي فالترديد بين النفي المحض و الثبوت، امّا بالنظر إلى مفهومه أو إلى ما صدق عليه، وعلى الأوّل يحتمل معنيين؛ أحدهما: انّ مفهومه حينئذ لا يكون عين المفهوم من المنفي و إلّا لكان العامّ عين الخاصّ فيجب أن يكون مغائراً له و ما يغاير النفي المحض هو الثبوت، فمعنى المعدوم هو الثابت

للمنفي و المشهور عندهم[١] انّ المعدوم عندهم أعمّ من المنفي، كما انّ الثابت أعمّ من الموجود.

قوله ﷺ: «لأنّا نقول: إنّما يلزمهم ذلك»[٢].

أقول: إذا قطع بدن «زيد» و انفصل إلى أجزاء صغيرة، و فرق تلك الأجزاء في أقطار العالم أو أحرق و جعل رماداً إلى غير ذلك، فالحكم ببقاء شخص «زيد» بعينه في الحالين خلاف ما يحكم[٣] به البديهة، فإذا امتنع اعادة المعدوم أشكل أمر الحشر و لا مخلص إلّا بأن يقال ببقاء النفس المجرّدة، و إنّ البدن المحشور مثل البدن الذي كان في الدنيا، و ليس عينه بالشخص و لا ينافي هذا قانون الإسلام[۴] العدالة، إذا الفاعل هو النفس ليس الّا و البدن بمنزلة السكّين بالنسبة إلى القطع، فكما أنّ الأثر المترتّب على القطع من المدح و الذمّ و الثواب و العقاب، إنّما هو للقاطع لا للسكين كذلك الأثر المترتّب على أفعال الانسان إنّما هو للنفس، و هي التي كانت قبل و المتلذّذ و المتألّم لذّة عقليّة أو حسيّة إنّما هو النفس، فليس يلزم خلاف العدالة، فتأمّل.

و أمّا الظواهر الدالّة على عود ذلك الشخص بعينه فمأوّل لمكان القطع الدالّ على الامتناع، و ذلك بأن يقال: المراد إعادة مادّته مع صورة كانت أشبه الصور إلى الصورة الأولى، و هذا إذا فرض أنّ الدليل القطعي قائم على امتناع الاعادة أو فرض أنّه ضروري، و ما ذكر في بيانه تنبيهات على ما سيجيء في الشرح، و أمّا إذا جوّز إعادة المعدوم بعينه، كما هو رأي جمهور المتكلّمين، فلا إشكال، فتدبّر.

فينتظم القياس كما قرّره الشارح و المصنّف في شرح الملخّص، و الجواب ما ذكره أيضاً من عدم انحصار المفهومات فيهما. وثانيهما: أن يقال مفهومه حينئذ لا يصدق عليه النفي المحض وإلّا لم يبق فرق بينهما و ما لا يصدق عليه المنفي يصدق عليه الثابت بوجه ما فمفهوم المعدوم ثابت بوجه ما و هو صادق على أفراده و ما يصدق عليه الثابت فهو ثابت، و نسوق الكلام إلى آخره. و الجواب: إنّه لا يلزم من صدق المنفي على مفهوم المعدوم أن لا يكون بينهما فرق ضرورة انّ صدق مفهوم على الآخر لا يستدعي اتّحادهما و لا يلزم بطلان العموم أيضاً لجواز اندراج مفهوم تحت آخر مع عدم اندراج ما صدق عليه المفهوم الأوّل في الثاني كالحيوان و الجنس، و على الثاني فالأقسام ثلاثة: أحدها: أن يكون جميع أفراده منفيّاً، و الثاني: أن يكون الجميع ثابتاً، و الثالث: أن يكون البعض منفيّاً و البعض الآخر ثابتاً، فنختار الثالث و لا يتمّ الاستدلال.

١. ش: ـ عندهم.

٢. حاشية السيّد الشريف.

٣. ج: حكم.

۴. ش: ـ الإسلام.

قال الشارح: «بأن يقال: إمكان العود حاصل له»[١].

غرضه من هذا الكلام، التنصيص على أنّ ذلك من قبيل ثبوت الشيء للشيء حتّى يثبت وجود المثبت له، بناء على المقدّمة المشهورة من: «أنّ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له».

أقول: و يمكن أن يقال: إنّ المراد بـ «اتّصاف المعدوم بعينه[٢] به» اتّصافه به اشتقاقاً، و أراد بـ «الوجوديّة» ما يكون موجوداً خارجيّاً، إذ الاختلاف في كون الامكان وجوديّاً انّما هو في كونه وجوديّاً بهذا المعنى على ما سيجيء لا بمعنى كون السلب ليس جزءاً لمفهومه. و لا شكّ انّ اتّصاف الشيء بالصفة الموجودة في الخارج يقتضي وجود الموضوع[٣] في الخارج، فامتنع اتّصاف المعدوم به، و عند هذا ظهر اندفاع ما أورده الشارح من السؤال[٤] بقوله لقائل أن يقول: بل الجواب هو القدح في دليل موجوديّة الامكان على ما سيجيء.

قيل: «أقول: إنّما حمل كلام المصنّف على هذا، لأنّ الشايع بينهم في هذا المقام هو الاستدلال بامتناع الحكم بامكان العود لا الاستدلال بامتناع الاتّصاف بامكان العود، قال في المباحث المشرقيّة: «المعدوم لا يعاد، لأنّ ما عدم لم يبق هويّته، و ما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحّة العود».

و قال صاحب المقاصد[٥]: المعدوم يمتنع الاشارة إليه[٦]، إذ لم يبق له ثبوت أصلاً، فيمتنع الحكم عليه بصحّة العود، لأنّ الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه و ثبوته في الجملة، لكن يرد عليه حينئذ أن لا حاجة إلى التعرّض بأنّ الامكان صفة وجوديّة إذ الحكم مطلقاً يقتضي بثبوت المثبت له في الجملة، و إنّما الفرق بين المحمول الوجودي و غيره في صدق الحكم لا في أصله» و لهذا قال الإمام: لا يمكن أن يحكم عليه أصلاً».

فإن قلت: لما رأى الشارح أن لا سبيل إلى بيان امتناع الحكم بامكان العود مطلقاً،

---

١. شرح حكمة العين: ص ٦٢ (فصل: في أنّ المعدوم لا يعاد).
٢. ش: ـ بعينه.
٣. ش: الموصوف.
٤. ج: ـ من السؤال.
٥. أي: ملّا سعد التفتازاني.
٦. راجع شرح المقاصد: ج ١، ص ١٩٦.

حمل الحكم في الدليل على الحكم الصادق[١]، فيلزمه التعرّض إلى كون الامكان وجوديّاً.

قلنا: لو تمّ ما ذكره من أنّ الامكان وجودي يمتنع اتّصاف المعدوم به لدلّ على أنّ الحكم مطلقاً ممتنع على المعدوم، إذ لو كان الحكم عليه ممكناً لكان متّصفاً بامكان الحكم عليه فيكون موجوداً، فكيف يمكنه القول بأن لا سبيل إلى بيان امتناع الحكم مطلقاً، فتأمّل».

أقول: ما أورده من الاستدراك يندفع بـ: أنّ أصل الحكم ظاهر، انّه إنّما يستدعي ثبوت المثبت له في الذهن، و من البيّن أنّ الثبوت في الذهن لا ينافي عدمه في الخارج، و حينئذ كان ورود الاعتراض المذكور في الشرح ظاهراً في غاية الظهور، فلهذا تعرض لصدق الحكم[٢] و أخذ المقدّمة القائلة أنّ المحكوم به صفة وجوديّة حتّى يتخيّل استدعائه الوجود في الخارج على أنّ ذلك إنّما يلزم على توجيهه[٣] الكلام لا على توجيهنا، و التعويل على ما قرّرنا الدليل حتّى يندفع الاعتراض المذكور في الشرح أيضاً.

ثمّ قال[٤]: «اعلم أنّ صاحب التجريد أشار إلى هذا الدليل بقوله: و المعدوم لا يعاد لامتناع الإشارة إليه، فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود» و قال الشارح[٥] في توجيهه، يعني: لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة العود لكن المعدوم ليس له هويّة ثابتة، فيمتنع الإشارة العقليّة إليه، و ما لا يمكن أن يشار إليه لا يصحّ الحكم عليه. ثمّ أورد عليه وجوهاً من الإيراد:

الأوّل: المعارضة، بأنّه لو امتنع إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لكن المعدوم ليس له هويّة ثابتة إلى آخر الدليل.

الثاني: النقض، بأنّ ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحّة الحكم على المعدوم بصحّة العود، لو تمّ لدلّ على أنّه لا يصحّ أصلاً حكم من العقل على ما ليس بموجود

---

١. أي: الايجابي.
٢. أي: لايجاب الحكم.
٣. أي: قاضي زاده الرومي.
٤. أي: قال قاضي زاده الرومي.
٥. أي: الشارح الجديد للتجريد القوشجي.

في الخارج مع أنّا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج أحكاماً صادقة لا شبهة فيها، كقولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد و غير ذلك.

الثالث: المنع، بأنّا لا نسلّم أنّه لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عـليه بـصحّة العود، فإنّ امتناع حكم العقل على المعدوم بصحّة العود لكونه لا هويّة له يتصوّرها ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصوّره متصوّر و يحكم عليه بشيء من الأحكام؛ سلّمنا لكن لا نسلّم أنّ المـعدوم ليس له هويّة ثابتة، إن أراد أنّه ليس له هويّة في الجملة أو في الذهن، و إن أراد أنّه ليس له هويّة ثابتة في الخارج فهو محال، لكن نمنع قوله: «فيمتنع الإشارة العقليّة إليـه» لأنّ الإشارة العقليّة لا يتوقّف على الهويّة الخارجيّة، بل يكفيها الهويّة الذهنيّة.

و ما قيل من: أنّ قول المصنّف هذا ليس دليلاً على إمتناع إعادة المعدوم، بل هو إشارة إلى ما يتفرّع عليه الدلائل المشار إليها بقوله: «و لو أعيد» لزم بتخلّل العدم بين الشيء و نفسه و لم يبق فرق بينه و بين المبدأ و صدق المـتقابلان عليه دفعة و يلزم التسلسل، و إذا كان كذلك لم يرد عليه[١] ما أورده الشارح من النقض و المـناقضة، فضعفه ظاهر. إذ مع قطع النظر من أنّ العبارة يأبى عن ذلك مناقضة الشارح، و نقضه ليس متعلّقاً إلّا بالمقدّمات التي تترتّب بها عدم صحّة الحكم على المعدوم، فإذا كان هذا منظور في بيان المدّعى يرد على ما أورده الشارح، من سواء كان هذا نفسه دليلاً أو جزء الدليل أو أصلاً يتفرّع عليه الدليل و هو بيّن.

ثمّ لا دخل لعدم صحّة الحكم في التفريع، إذ غاية ما قال هذا القائل في بيانه: «هو إنّ المعدوم، إذا لم يصحّ للإشارة إليه فلم يكن ذاته محفوظة في حال العدم» فيلزم تخلّل العدم بين الشيء و نفسه، لأنّ ذات الشيء إذا كانت محفوظة في حال الوجـود دون العدم، فإذا وجد الشيء في الزمان الأوّل كان ذاته فيه، إذا عدم في الزمان الثاني لم يكن ذاته فيه، و إذا وجد في الزمان الثالث كان ذاته فيه فيلزم تخلّل العدم بين ذاته الواحدة. و إذا لم يصحّ الإشارة فلم يكن فرق بينه و بين مثله، لو وجد بدلاً عنه فـيكون

---

١. ج: عينه.

جميع الصفات للمبتدأ حاصله للمعاد و بالعكس لعدم التمييز فيصدق على المبدأ انّه معاد و يجتمع المتقابلان و يصدق عليه أيضاً انّه واقع في الزمان السابق، و ذلك مستلزم لأن يكون للزمان زمان و يتسلسل، و لا شكّ أنّ امتناع للإشارة كان في بيان هذه الدلائل و لا قصد لامتناع الحكم فيها أصلاً.

ثمّ اعلم انّ المحقّق الدواني قال في هذا البحث، لقائل أن يقول: لو تمّ هذا البرهان لزم أن لا يوجد المعدوم أصلاً، فيلزم انتفاء الحوادث بأن يقال: «لو صحّ إيجاد المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة الإيجاد» إلى آخره ما ذكره، و هذا النقض لظهر ممّا أورده الشارح.

و اعلم[١] انّه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب: «إذا وجد الشيء وقتاً مّا، ثمّ لم يعدم و استمرّ وجوده في وقت آخر، و علم ذلك أو شوهد علم أنّ الموجود واحد، و امّا إذا عدم فليكن الموجود السابق أو ليكن المعاد الذي حدث[٢] «ب» و ليكن المحدث الجديد «ج» و ليكن «ب» كـ«ج» في الحدوث و الموضوع و الزمان و غير ذلك. و لا يخالفه إلّا بالعدد فلا يتميّز «ب» عن «ج» في استحقاق أن يكون «أ» منسوباً إليه دون «ج»، فإنّ نسبة «أ» إلى أمرين متشابهين من كلّ وجه إلّا في النسبة التي ينظر هل يمكن أن يختلف فيهما[٣] أو لا يمكن، لكنّهما إذا لم يختلفا فليس أن يجعل لأحدهما بالعدد[٤] أولى من أن يجعل للآخر. فإن قيل: إنّما هو أولى لـ«ب» دون «ج»، لأنّه كانت لـ«ب» دون «ج» فهو نفس هذه النسبة و أخذ المطلوب في بيان نفسه، بل يقول الخصم إنّما كان لـ«ج»[٥]؛ بل إذا صحّ مذهب من يقول: إنّ الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود و يبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً و لم يفقد من حيث هو ذات، ثمّ أعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه أخر، و إذا لم يسلّم ذلك و لم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن أحد الحادثين مستحقّاً لأن يكون قد كان له، أو هو الموجود السابق دون الحادث الأخر، بل إمّا أن

---

١. كلام ملّا جلال الدواني.
٢. أي: وجد.
٣. أي: في «ب» و «ج».
٤. ج: ـ بالعدد.
٥. ج: + دون «ب».

يكون كلّ واحد منهما معاداً أو لا يكون و لا واحداً منهما معاداً. و إذا كان المحمولان الإثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر[١]. فإن استمرّ موجوداً واحداً و ذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً أو ذاتاً شيئاً واحداً، و بحسب اعتبار المحمولين شيئين إثنين. فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له إثنينيّة الصرفة لا غير»، هذا كلامه[٢].

و ليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم، كما قرّره المتأخّرون. و كيف يتصوّر من عاقل مثل هذا الاستدلال، بل محصّله أنّ العدم عبارة عن فقد الذات و بطلانه فلا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم، فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض و اختصاصه بصفة الاعادة، إن كان لكونه ثابتاً من حيث الذات في حال العدم، فهو باطل. لأنّ المعدوم لا هويّة له و إن كان لكونه مفروض الوجود أوّلاً فهو عين النسبة التي وقع النظر في إمكانه. و ذلك غير متصوّر مع فقد الاستمرار، لأنّه يوجب الاثنينيّة الصرفة.

و الظاهر انّ ذلك مقصود المصنّف و كلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة، فإنّ ظاهر قوله: «فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة الحكم عليه بصحّة العود»، انّه لا يصدق الحكم عليه بها، فيندفع عنه تلك الايردات المبنيّة على ما قرّروه[٣].

نعم، يمكن أن يقال: المعدوم في الخارج يجوز أن يبقى في نفس الأمر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود[٤]، و يندفع بـ: أنّ للوجود الذهني بالحقيقة هو الهويّة المكتنفة بالمشخّصات الذهنيّة و اتّحادها مع الموجود الخارجي بمعنى أنّها بعد التجرّد عينه فليست إيّاه مطلقاً بالفعل، فتأمّل». هذا كلامه[٥].

و فيه نظر من وجوه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ النقض بامتناع إيجاد المعدوم غير مندفع بعدد، لأنّ ما ذكره من عدم الاختلاف بين المعاد و المتسأنف في نسبة أمر إليهما لتشابهما من كلّ وجه، و عدم

---

١. هذا دليل آخر على امتناع إعادة المعدوم.
٢. أي: كلام ملّا جلال الدواني.
٣. أي: الايرادات الثلاثة.
٤. أي: الوجود الذهني.
٥. هامش نسخة ج «الورقة ٥٩، ب»: [أي] هذا كلام قاضي زاده الرومي.

اختلافهما إلّا بالعدد. لو تمّ لدلّ على امتناع إيجاد المعدوم، إذ نسبة الايجاد إليه و إلى مثله المفروض على السواء لتشابهما[1] و عدم اختلافهما إلّا في العدد.

و **أمّا ثانياً**: فلأنّ المعاد إذ كان ممتازاً بوجه من الوجوه عن المستأنف فلا يتمّ أنّ نسبة الوجود السابق إليهما على السواء لجواز أن يكون هذا الوجه المفروض من الامتياز كافياً في أولويّة النسبة، و إن لم يكن ممتازاً عنه أصلاً فلا يصحّ الحكم أصلاً، لأنّ نسبة الحكم إليه و إلى المستأنف المفروض على السواء فليس كونه محكوماً عليه أولى من كون المستأنف كذلك.

و بالجملة ما ذكره في بيان تساوي نسبة الوجود السابق إلى المعاد و المستأنف، لو صحّ، لدلّ على تساوي نسبة جميع المفهومات إليهما، إذ لا تخصيص لذلك البيان بشيء من المفهوم دون شيء. و لذلك عبّر الشيخ عن الموجود السابق بـ «أ» تنبيهاً على أنّه ليس لهذا الحكم خصوصيّة بمادّة دون أخرى[2]، و من جملة المفهومات كون المعدوم محكوماً عليها.

لا يقال: الامتياز و لو بمجرّد الاعتبار الذهن و اختراعه كاف في الحكم على المعاد دون المستأنف، بأن يخترع و يعتبر له شيئاً من غير اعتباره للمستأنف، لأنّا نـنقل الكلام إليه.

و **نقول**: نسبة هذا الأمر المخترع إليهما على السويّة إلى آخر الكلام على أنّ اختراع أمر له لا لمثله و الحكم عليه لا على مثله، و لو بحكم كاذب يستلزم أن يكون له في نفس الأمر شيء لا يكون لمثله و هو انّه محكوماً عليه بهذا الحكم الكاذب، فيلزم أن يكون متميّزاً عن مثله في نفس الأمر لا بمجرّد اختراع الذهن و اعتباره، فافهم.

و **أمّا ثالثاً**: فلأنّ الحكم بالاعادة إذ لم يكن صادقاً[3]، فلا شكّ انّه لا يكون في القوى العاليّة، و لم يكن مطابقاً للواقع فلم لا يحمل عدم صحّة الحكم على عدم إمكان وقوعه في القوى العاليّة حتّى يصحّ الكلام[4] انصف، أ ليس هذا أحسن من نسبة أمر

---

١. ج: + من كلّ وجه.

٢. ش: مادّة.

٣. أي: صادقاً على شيء.

٤. أي: كلام المصنّف الكاتبي القزويني.

إلى أجلّة المتأخّرين لا يتصوّر وقوعه من عاقل، و كيف يتصوّر القول بأنّ وقوع ذلك غير متصوّر من عاقل؟

و قد وقع هذا من الشيخ حيث قال في إلهيات الشفاء ـ بعد بيان امتناع الخبر عن المعدوم بالايجاب و السلب: «هو، يتضمّن الإشارة و الإشارة إلى المعدوم، الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن، محال»[1]. و من تفهيمنا هذه الأشياء اتّضح لك بطلان قول من يقول: إنّ المعدوم معاد، لأنّه أوّل شيء يخبر عنه بالوجود.

لا يقال: هذا ليس دليلاً على امتناع العود، بل أصل يتفرّع عليه الدلائل المذكورة في هذا المقام كما سبق.

لأنّا نقول: قد عرفت قبل هذا حال الفرعيّة على أنّ قول الشيخ هذا لو صحّ لكان دليلاً تامّاً في نفسه على امتناع الاعادة. و إن فرضنا صحّة الفرعيّة باقي الدلائل له، لأنّ الاخبار إذا كان ممتنعاً، و يكون الاعادة مستلزمة للاخبار، فيكون الاعادة محالاً، و هو بيّن.

و **أمّا رابعاً**: فلأنّ ما ذكره الشيخ لا يصلح توجيهاً لكلام المصنّف، لأنّ ما ذكره[2] يدلّ أوّلاً على امتناع إعادة المعدوم، ثمّ يلزم منه عدم صدق الحكم بالاعادة. و لا شكّ انّ هذا ليس استدلالاً بعدم صدق الحكم بالاعادة على امتناع إعادة المعدوم، كيف و لو كان هذا استدلالاً بامتناع صدق الحكم على امتناع إعادة المعدوم لكان جميع الدلائل الدالّة على امتناع إعادة المعدوم المستلزمة لامتناع صدق الحكم عليه استدلالاً بامتناع صدق الحكم على امتناع إعادة المعدوم، و هو ظاهر البطلان.

و **أمّا خامساً**: فلأنّ الشيخ قد نهج في بيان امتناع إعادة المعدوم منهجين:

أحدهما: بيان عدم الامتياز بين المعاد و المستأنف المفروض على تقدير الإعادة، و قد تمّ هذا سابقاً عند قوله: «بل إمّا أن يكون كلّ منهما معاداً أو لا يكون و لا واحداً معاداً». إذ محصّل كلامه إلى هنا هو انّ المعاد على تقدير فرض الاعادة ليس متميّزاً

---

١. الهيات الشفاء: الفصل الخامس من المقالة الأولى، ص ٤٤.
٢. أي: المعاد.

عن المستأنف في استحقاق أن يكون هو[١] الموجود الأوّل دون المستأنف، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما معاداً أو لا يكون شيئاً منهما معاداً. و كلاهما باطلان، فيلزم أن يكون الاعادة باطلة.

و **ثانيهما**: بيان مغائرة ما فرض موجوداً ثانياً للموجود المفروض سابقاً مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف و تشابهه[٢] و تخالفه للمعاد. و أشار إلى هذا بقوله[٣]: «و إذا كان المحمولان»، و محصّله هو أنّ كون المحمولين إثنين يوجب أن يكون الموضوع مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمرّ ذات الموضوع يكون باعتبار الذات شيئاً واحداً و باعتبار المحمولين كالوجودين مثلاً شيئين. و أمّا عند فقد الذات كما فيما نحن فيه، فليس هناك وحدة، بل إثنينية صرفة و مغائرة محضة.

و هذا الفاضل[٤]، قد مزج بين المنهجين و خلط بين المسلكين فجعلهما واحداً.

و **أمّا سادساً**: فلأنّ ما ذكره في بيان ملخّص الكلام من قوله: «فلا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم مستدرك، إذ لو طرح من البين و يقال: العدم عبارة عن فقد الذات و بطلانه، فامتياز المعاد عن المستأنف، إلى آخر الكلام»، لتمّ الدليل.

و **أمّا سابعاً**: فلأنّ عدم الامتياز بكونه ثابتاً من حيث الذات و بكونه مفروض الوجود أوّلاً لا يوجب عدم الامتياز مطلقاً لجواز أن يكون الامتياز بشيء آخر ضرورة، انّ ما به الامتياز غير منحصر في هذين الأمرين. و الشيخ لم يقل بذلك، بل محصّل كلامه هو: «إنّ المعاد لفقد ذاته لا يتميّز عن المستأنف بوجه من الوجوه و بينهما بون بعيد»، فافهم.

و **أمّا ثامناً**: فلأنّ ما ذكره في بيان جواب الإيراد الذي ذكره فهو مدفوع، بأنّه لم لا يجوز أن يكون بقاء حقيقته المجرّدة كافياً في امتياز المعدوم عن المستأنف؟ و لا نسلّم وجوب بقائه مع عوارضه الخارجيّة، لابدّ لذلك من دليل هذا».

---

١. أي: المعاد.
٢. أي: مع المستأنف.
٣. أي: قول الشيخ الرئيس ﷺ.
٤. هامش نسخة ج «الورقة ٦١، الف»: [أي] ملّا جلال الدواني.

أقول[1]: خلاصة الدليل على ما يلخّصه الأستاذ: أنّ العدم لما كان عبارة عن فقد الذات و بطلانه فلا يكون موضوع المبدئيّة و المعاديّة واحداً، لأنّ اتّحاد موضوع المبدئيّة و المعاديّة إنّما يصحّ اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء و الإعادة بديهة.

و أما قول الشيخ: فليكن الموجود السابق «أ» و ليكن المعاد الذي حدث «ب» فلم يحمله[2] على أنّه دليل آخر مستقلّ لأنّ مرجعهما واحد، إذ ليس مداره على أنّ المثل المستأنف لم يتميّز عن الحادث المعاد فيلزم اتّحاد الاثنين كما هو المشهور في تقريره و إلّا يرد عليه مثل ما أورده[3]، بل مداره كما صرّح به على أنّ نسبة المعاديّة إلى الحادث الذي فرض انّه معاد ليس أولى من نسبتها إلى المستأنف المفروض بمعنى أنّه ليس الحكم، بأنّه هو الذي كان إنّما يصحّ إذا حفظت وحدة الذات و لم تفقد و ليس كذلك، لأنّ العدم فقدان الذات، بل الحقّ إنّه كما لم يصحّ أن يقال: «هذا المستأنف»، هو الذي كان لم يصحّ أن يقال: «هذا الحادث»، هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات و حديث المثل المستأنف، إنّما هو للتوضيح ليظهر أنّ الحادث المفروض كونه معاداً لا فرق بينه و بين الحادث المستأنف في نسبة الاعادة إليهما، فإمّا أن يكون كلّ منهما معاداً أو لا يكون شيئاً منهما معاداً. و الأوّل باطل، فتعيّن الثاني.

فإذا تمهّدت هذا، فنقول: امّا اندفاع النظر:

الأوّل: فلأنّ ما ذكره ليس عدم الاختلاف بين المعاد و المستأنف في نسبة أمر إليهما لتساويهما من كلّ وجه و عدم اختلافهما إلّا بالعدد، بل إنّ وحدة الذات لما كانت ممّا يصحّح به نسبة الاعادة إلى ما فرض إعادته و كانت مفقودة فلم يتميّز ما فرض إعادته عمّا فرض استينافه في نسبة الاعادة إليهما فكما لم يصحّ النسبة إلى المستأنف، فكذا لم يصحّ النسبة إلى ما فرض إعادته فلا يرد حينئذ شيء.

و **أمّا الثاني**: فلأنّا نختار الأوّل، و نقول: لا يجوز أن يكون هذا الوجه المفروض

---

١. في نسخة ج «الورقة ٦١،ب» أورد المحشّي الفاضل و المصحّح المدقّق محمّد كاظم رحمه الله تحت كلمة «أقول»، إسم المحشّي (الحاشية على شرح حكمة العين). و ذكر إسمه «ملّا ميرزا جان»، و هو ميرزا جان الباغنوي بلا شكّ.

٢. هامش نسخة ج «الورقة ٦١، ب»: الأستاذ.

٣. أي: قاضي زاده.

من الامتياز كافياً في أولويّة النسبة، إذ قد عرفت أنّ صحّة النسبة موقوفة على كون الذات محفوظة، و قد انتفت بالعدم.

و **أمّا الثالث:** فلأنّه إن أريد يحمل عدم صحّة الحكم على عدم إمكان وقوعه في القوى العاليّة حمله عليه في كلام المحقّق، فصحّة الكلام[١] لا يختلف في الحملين على ما قدره الأستاذ على ما علمت إلّا أنّ الأوّل يستغني عن التجوّز دون الثاني، فـينبغي المصير إليه. و إذا أريد حمله عليه في كلام الشارح على ما يدلّ عليه قوله[٢]: «أ ليس هذا حسن» من نسبة أمر إلى أجلّة المتأخّرين فمع إغماض العين عن عدم دلالة اللفظ عليه، كما يظهر بأدنى تأمّل فيه.

نقول: على هذا الحمل إمّا أن يبقى الاعتراضات التي أوردها الشارح أم لا، فإن كان الأوّل فلم يصحّ بهذا الحمل، و إن كان الثاني و الحال أنّه لم يجب عنها، بل اعتقد ورودها. فعلم انّ الحمل المذكور ليس مراداً له، و أمّا نسبة وقوع هذا المعنى إلى الشيخ فمبني على عدم التدبّر في كلامه، فتدبّر.

فإنّ الشيخ بعد ما حقّق انّ الحكم على المعدوم المطلق محال مطلقاً[٣]، ذكر نـفي ثبوت المعدومات في الخارج و كون الأحوال ثابتة، فالاشارة الواقعة في كلام الشيخ إشارة إلى هذا البحث الأقرب كما هو مقتضى لفظ هذه لا إلى ما ذكره أوّلاً حتّى توجّه الايرادات المذكورة عليه[٤].

قال الشيخ و من: «تفهيمنا هذه الأشياء يتّضح لك بطلان قـول مـن يـقول: إنّ المعدوم يعاد، لأنّه[٥] أوّل شيء يخبر عنه بالوجود، و ذلك لأنّ المعدوم إذا أعيد يجب أن يكون بينه و بين ما هو مثله، لو وجد بدله، فرق. فإن كان مثله إنّما ليس هو لأنّه ليس الذي كان عدم، و في حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجوداً

١. أي صحّة الكلام لمحقّق التجريد.
٢. أي: قول قاضي زاده الرومي، كما مرّ سابقاً في حاشيّته الطويلة.
٣. أي: إيجاباً و سلباً.
٤. أي: في شرح التجريد. انظر إلى كشف المراد: ص ٦٧ ـ ٦٩.
٥. أي: لأنّه مستأنف.

على النحو الذي أشرنا[١] إليه فيما سلف آنفاً»[٢]. هذه عبارته.

و توجيه قوله[٣]: «فقد صار المعدوم موجوداً، إلى آخره»، إنّه لا يتصوّر أن يتحقّق الامتياز بينه و بين ما هو مثله في حال العدم باعتبار أنّه حاصل غير موجود على المعتزلة، إذ قد مرّ آنفاً بطلانه.

فلو تحقّق الامتياز لا يكون ذلك إلّا بأن يكون موجوداً في حال العدم، و أمّا إنّه لابدّ من تحقّق الامتياز في العدم، فلأنّه لو لم تكن الذات محفوظة في العدم فلم يكن كونه هو أولى من كون المثل إيّاه، بل كما لا يصحّ الحكم بكون المثل إيّاه لم يصحّ الحكم بكونه إيّاه لفقدان الذات فيما بين الوجودين و أراد بقوله[٤]: «لأنّه أوّل شيء يخبر عنه بالوجود» إنّه لم يكن معاداً، بل كان مستأنف موجوداً أوّلاً.

و **أمّا الرابع**: فلأنّه مبني على ما توهّم أنّ قول المحقّق[٥]: «فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود»[٦] دليلاً على امتناع الإعادة و هو توهّم فاسد، بل الدليل إنّما هو قوله: «لامتناع الاشارة إليه» المصدرة بـ«لام» التعليل، و قوله: «فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود» تفريع للنتيجة على الدليل على ما يشعر به كلمة الفاء إلّا أنّه عبّر عن الدعوى بلازمة و الأمر فيه بيّن.

و **أمّا الخامس**: فلمّا علمت من السرّ في حمل الكلام على دليل واحد، و المورد[٧] قد غفل عنه و شنع عليه[٨].

---

١. الهيات الشفاء: اومأنا.

٢. الهيات الشفاء: الفصل الخامس من المقالة الأولى، ص ٤٧.

٣. أي: قول الشيخ الرئيس رحمه الله. ٤. أيضاً.

٥. أي: نصير الدين الطوسي رحمه الله.

٦. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، المسألة الأربعون، ص ٦٧: قال: «و المعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة إليه فلايصحّ الحكم عليه بصحّة العود». أقول: ذهب جماعة من الحكماء و المتكلّمين إلى أنّ المعدوم لا يعاد، و ذهب آخرون منهم إلى أنّه يمكن أن يعاد، و الحقّ الأوّل. و استدلّ المصنّف عليه بوجوه: الأوّل: انّ المعدوم لا يبقى له هويّة و لا يتميّز عن غيره فلا يصحّ أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحّة العود، و هذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود، فانّه حكم ما و التحقيق هاهنا انّ الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي. ٧. أي: قاضي زاده الرومي.

٨. نسخة ج «الورقة ٦٣، الف»: الأستاذ (أي شنع على الأستاذ).

و **أمّا السادس**: فلأنّ قوله: «فلا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئاً واحداً» إشارة إلى قول الشيخ: «و إذا كان المحمولان الإثنان» إلى آخر ما نقله، و قوله: «فامتياز المعاد عن المستأنف» إشارة إلى الكلام السابق من الشيخ، و غرضه من ذلك المزج بين كلامه، و الإشارة إلى أنّ مآلها واحد دفعاً لورود الاعتراضات الموردة على التقرير المشهور كما ذكره المعترض.

و **أمّا السابع**: فلمّا عرفت أنّ ليس مدار الدليل على لزوم عدم الامتياز بين المستأنف المفروض و ما فرض إعادته مطلقاً[١]، بل عدم الامتياز الموجب لصحّة نسبة الاعادة إلى الثاني دون الأوّل، و هو منتف لفقد الذات.

و **أمّا الثامن**: فلأنّ نسبة الصورة الكليّة العقليّة لما كانت إلى جميع الجزئيّات على السواء فلم تنحفظ الوحدة الشخصيّة معها مع أنّ صحّة إعادة الشخص بعينه موقوفة على انحفاظ الوحدة الشخصيّة.

ثمّ قال[٢]: «و أمّا توجيه هذا الدليل[٣] بوجه لا يرد عليه شيء من الشبه المذكورة على ما هو عندي، هو أن يقال: لا شكّ أنّ الاعادة عبارة عن وجود الشخص ثانياً، لا عن وجود الكلّي الشامل لذلك الشخص و لمثله ثانياً، مثلاً إذا عدم «أ» ثمّ وجد الكلّي الشامل له و لمثله و ليكن هو «ب»، لا يكون ذلك هو إعادة لـ «أ»، بل إعادته عبارة عن وجوده بعينه ثانياً، و كذلك الحكم بامكان وجود الكلّي ثانياً ليس حكماً بإمكان إعادة الفرد، و هو ظاهر.

و **إذا تقرر هذا، فنقول**: الصورة الحاصلة من الشخص كلّي، و إن كان ذلك الشخص معلوماً بجميع خصوصيّاته الشخصيّة، لما ثبت في الحكمة من أنّ حصول جميع الأشياء في الذهن انّما هو على الوجه الكلّي، بمعنى أنّ الأمر الحاصل في الذهن من كلّ شيء و لو من الجزئي المعلوم بجميع خصوصيّاته كلّي، يصحّ صدقه على ذلك الجزئي و على أفراد آخر مماثلة لذلك الجزئي في ذلك المفهوم مشاركة له فيه، فإذا عدم

---

١. أي: أصلاً.
٢. هامش نسخة ج «الورقة ٦٣، ب»: أي قال قاضي زاده.
٣. **حاشية ش**: أيضاً يورد هذا الدليل في حاشيّة على التجريد.

الشيء في الخارج فلا ريب في أنّ ليس لهويّته في الخارج أثر، و لا في الذهن إلّا على وجه كلّي شامل له و لمثله لا بخصوصه و ليس للعقل الحكم إلّا على الشيء الحاصل فيه، فلو أمكن حكم العقل على المعدوم بامكان وجوده ثانياً لما أمكنه إلّا على المفهوم الكلّي الشامل له و لمثله لا عليه بخصوصه.

و قد عرفت أنّ هذا ليس حكماً بالاعادة، و إذا كان الحكم بامكان الشيء بالنظر إلى ذاته بعينه غير ممكن لا يكون ذلك ممكناً في نفس الأمر ضرورة أنّ الحكم بالوصف الحاصل للشيء في نفس الأمر غير ممتنع على ذلك الشيء بالنظر إلى ذاته، و كلّ ما ليس بممكن في نفس الأمر فهو ليس بممكن أن يتحقّق فيه[1] ضرورة و وفاقاً.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يجعل المفهوم الكلّي الحاصل من الشيء في الذهن آلة لملاحظة ذلك الشيء دون مثله، و يحكم عليه بحكم يتعدّي إليه دون مثله؟

قلنا: ليس جعل المفهوم الحاصل في الذهن آلة لملاحظة ذلك الشيء دون مثله أولى من العكس، إذ ليس لكلّ شيء منهما أثر في الخارج، و الصورة الحاصلة في الذهن من كلّ واحد منهما واحد، و بالجملة المعنى الحاصل من الشيء في الذهن هو بعينه المعنى الحاصل من مثله، فكيف يجوز أن يكون لشيء نسبة إلى أحدهما لا يكون تلك النسبة إلى الآخر؟

فإن قلت: أ ليس هذا حكماً على المعدوم بامتناع الحكم عليه؟

قلنا: هذا إشكال المجهول المطلق، و هو مع جوابه سيجيء ـ إن شاء اللّه تعالى ـ على أنّا ما ادّعينا إلّا أنّ الحكم على المعدوم بالاعادة بخصوصه غير ممكن. و بالجملة، الحكم على المعدوم بالاعادة بوجه لا يكون حكماً على المفهوم الكلّي الشامل له و لمثله غير ممكن لا أنّ الحكم على المعدوم مطلقاً غير ممكن.

فإن قلت: الضرورة قاضية بأنّ قولنا: «المعدوم ممكن إعادته»، يدلّ على قضيّة معقولة مشتملة على الحكم بامكان إعادة المعدوم، فالقول بـ «أنّ الحكم على المعدوم بامكان العود ممتنع» و الدليل عليه غير مسموع لكونه معارضة للبديهة.

---

١. أي: في نفس الأمر.

قلنا: تحقّق هذا الحكم منّا ليس إلّا بحصول صورة فينا، ثمّ الحكم عليه بـامكان إعادته بعد عدمه، فالحكم في هذه القضيّة على المفهوم الموجود في الذهـن بـامكان وجوده ثانياً لو عدم لا على المعدوم بعينه حال عدمه، فافهم.

فإن قلت: و بما اندفع الإيرادات المذكورة[١]؟

أقول: أمّا المعارضة، فبأنّ المـقصود ليس إلّا سـلب الامكـان عـن المـعدوم، إذ الضرورة حاكمة بـ: أنّ ما ليس بممكن ليس بموجود، و سلب الامتناع لا يضرّ هذا المقصود لأنّه لا يستلزم ثبوت الامكان، إذ المعدوم يجوز أن يسلب عنه المتقابلات. و أمّا النقض، فبأنّ المذكور من الدليل و اللازم منه ليس إلّا أنّ الشيء إذا كان بـعينه معدوماً في الخارج و لا يكون بعينه موجوداً في الذهن لا يجوز عليه الحكم بخصوصه لا أنّ المعدوم في الخارج لا يجوز عليه الحكم مطلقاً، لأنّ المعدوم في الخارج يجوز أن يكون موجوداً في الذهن على الوجه الكلّي و محكوماً عليه بالأحكام الثـابتة لهـذا الكلّي و الأمثلة التي ذكرها الناقض كلّها من هذا القبيل[٢]. فـلأنّ قـولنا: «المـعدوم الممكن يجوز أن يوجد» ليس حكماً على خصوصيّة ما ليس بموجود في الخـارج و لا في الذهن بخصوصه، بل حكم على الكلّي الحاصل في الذهن المعدوم في الخارج، و هذا ليس بممتنع:

و **أمّا المنع الأوّل:** فبما عرفت من أنّ ما يمكن للشيء يمكن الحكم به في نـفس الأمر.

و **أمّا منعه الثاني:** فبأنّ المعدوم في الخارج و إن كان موجوداً في الذهن، لكـنّه ليس موجوداً فيه بعينه، بل بوجه كلّي فلا يصحّ الحكم عليه بخصوصه.

نعم، بقي في المقام شيء و هو أن يقال: لا يلزم ممّا ذكرتم إلاّ عدم صحّة الحكم على المعدوم بخصوصه، بامكان الإعادة، لا أنّه لا يجوز الحكم عليه مطلقاً، فلم لا يجوز أن يحصل من المعدوم أمر كلّي في الذّهن و يحكم العقل عليه بامكان إعادة جميع أفراده لا إعادة فرد منه بخصوصه.

---

١. أي: المذكورة في شرح التجريد. ٢. يعني: الثاني.

و لا نسلّم أنّ إمكان إعادة الفرد بخصوصه يقتضي إمكان الحكم عليه بخصوصه، و القدر المسلّم هو أنّه يقتضي إمكان الحكم عليه، و يمكن توجيه المنع الأوّل بذلك، فتدبّر.

أقول[١]: الحكم بـ «أنّ حصول جميع الأشياء في الذّهن إنّما هو على الوجه الكلّي» مبني على الغفلة عن الصور الخياليّه و الوهميّة، فإنّها جزئيّات على ما صرّحوا به، فيمكن الحكم عليها بخصوصها بامكان الاعادة و لو صحّ ما ذكره لزم أن لا يوجد الفعل الجزئي عنّا لما تقرّر في موضعه من: «أنّ صدور الفعل الجزئي موقوف على تصوّره بالوجه الجزئي»؛ بل يلزم أن لا يكون المفهوم منقسماً إلى الكلّي و الجزئي إلى غير ذلك، ثمّ ما ذكره لدفع المعارضة لا يندفع به المعارضة على ما فهمه من كلام الشيخ من: «أنّ بناء الدليل على أنّ الحكم سواء كان إيجاباً أو سلباً على المعدوم محال، لأنّه يتضمّن الاشارة إلى المعدوم، و الاشارة إلى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال»[٢].

و ملخّص الكلام[٣]: إنّ خلاصة الدليل على ما قرّره هو أنّه لو أمكن إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه[٤] بذلك[٥] منّا و ذلك محال، لأنّه معدوم في الخارج و في الذّهن لا يوجد بخصوصه، فلا يصحّ الحكم عليه بخصوصه مع أنّ إعادة المعدوم بخصوصه يستدعي الحكم على المعدوم بخصوصه فيتوجّه عليه أنّه لو لم تصحّ إعادة المعدوم لصحّ ذلك الحكم السلبي، أي يصحّ منّا ذلك الحكم و لم يصحّ لكونه معدوماً في الخارج و ليس متصوّراً بخصوصه، و بما قرّرنا ظهر عدم اندفاع النقض أيضاً. و ذلك لأنّه لو صحّ ذلك الدليل لم يمكن الحكم على المعدوم بخصوصه و ذلک باطل، إذ يمكن ايجاد الموجود[٦] بخصوصه، و ذلك يستدعي تصوّره بخصوصه على ما قرّره.

و أمّا المنع الأوّل فلم يندفع أيضاً، لأنّ صدق الحكم في الواقع لا يستلزم وقوع

---

١. حاشية ج «الورقة ٦٥، ب»: ملّا ميرزا جان.
٢. الهيّات الشفاء: الفصل الخامس من المقالة الأولى، ص ٤٤.
٣. م: تلخيص.
٤. ج: + بخصوصه.
٥. أي: إمكان الإعادة.
٦. ج: المعدوم.

الحكم منّا. اللّهم إلّا أن يتمسّك بأنّ صدق الحكم مطابقته لما في القوى العاليّة. و أمّا المنع الثاني فلا يندفع أيضاً، لأنّ المسلّم هو إنّ إمكان العود بشخصه يستدعي إمكان صدور الحكم منّا على ذلك المعدوم، و أمّا انّه يستدعي إمكان الحكم عليه بخصوصه على أن يكون قضيّة شخصيّة فغير مسلم، بل يكفي كونه موضوعاً للقضيّة الجزئيّة، بل الدليل على ما قرّره لا حاجة فيه إلى أخذ كون الهويّة غير[1] موجودة في الخارج، إذ مداره على ما قرّره على أنّه لو صحّ الاعادة لصحّ صدور الحكم منّا عليه بامكان العود، أي الحكم عليه بخصوصه. و ذلك غير ممكن لأنّ كلّ ما في الذّهن يكون[2] صورة كلّيّة، فتأمّل.

قال الشارح: «لكن لا نسلّم أنّ ما عدم لم يبق له هويّته المعيّنة، إلى آخره»[3].

قيل: «أقول: قد عرفت أنّ ما عدم لم يبق له هويّته في الخارج و لا في الذهن معيّنة، بل هو من حيث خصوصيّة معدوم فلا يصحّ الحكم عليه».

أقول: أنت أيضاً عرفت فساده.

قوله ﷺ: «لأنّ العدم الطاري[4] لما لم يكن مانعاً، إلى آخره»[5].

قيل: «أقول: لو كان المراد من عدم مانعيّة العدم عدم استقلاله في المانعيّة، لتمّ البيان و لا يرد عليه أنّ العدم الطاري على الوجود ليس طبيعة نوعيّة لأفراده حتّى يكون ما يقتضيه واحداً و لئن سلم أنّ ذلك كذلك، فجاز أن يكون أفراده مختلفة في المنع و عدمه بواسطة الخصوصيّات الطبيعيّة أو الشخصيّة، إذ مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلّف عنه ـ سواء كان ذلك المفهوم نوعاً لأفراده أم[6] لا ـ و لو كان لخصوصيّة الطبيعيّة و الشخصيّة مدخل لم يكن العدم مستقلاً في المانعيّة، هذا خلف».

أقول: حمل المورد المانع على المانع في الجملة كما هو الظاهر لا على ما اعتبر مع

---

١. م، ش: ليست.
٢. ج: ـ يكون.
٣. شرح حكمة العين، ص ٦٢: ... أصلاً لا في الخارج و لا في الذّهن.
٤. حاشية السيّد الشريف: + على الوجود.
٥. أيضاً «ص ٢٧، ش ٢»: ... عن العود و ليس هناك مانع سواه، إذ الكلام في المعدومات الممكنة الوجود في حدود ذواتها جاز العود بالنسبة إلى الكلّ ممنوع، فانّ بعض المعدومات ممتنعة الوجود مثل أجزاء الزمان الماضية، و الكلام في غيرها.
٦. ش: زعم.

خصوصيّة كونه مستقلّاً في المانعيّة، و لهذا أورد ما أورد من الايرادين. و لا يخفى ورودهما حينئذ و بعد حمله على المانع المستقلّ، و إن اندفعا ظاهراً لكن لم يندفعا حقيقة و لم يتمّ البيان كما زعمه[1]، إذ لأحد أن يقول: لعلّ العدم الطاري ليس مانعاً مستقلّاً، بل مع بعض الخصوصيّات. و ذلك بوجهين: **أحدهما**: أن يكون معنى جنسيّاً، فكان مانعيّة مشروطة بفصل منوّع مختصّ[2]. و **الثاني**: أن يكون معنى نوعياً، و كان مانعيّة بشرط مشخص خاصّ. فالايرادان لم يندفعا حقيقة، فتأمّل.

قال المصنّف: «لأمكن عوده مع مثله»[3].

قيل: «أقول: قال الشيخ في الهيّات الشفاء بعد بيانه أنّ المعدوم لا هويّة له: إنّ المعدوم إذا أعيد يجب أن يكون بينه و بين ما هو مثله ـ لو وجد بدله ـ فرق، فإن كان مثله إنّما ليس هو لأنّه ليس الذي كان و عدم، و في حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجوداً على النحو الذي أومانا إليه فيما سلف آنفاً[4].

فلا حاجة في الاستدلال إلى إمكان فرض وجود المثل مجتمعاً مع المعاد حتّى يرد عليه أنّ المحال إنّما يلزم من فرض وقوع إعادته مع وجود مثله. و يمكن توجيه كلام المصنّف أيضاً بوجه ينطبق على كلام الشيخ بأن يقال: المراد من قوله: «لأمكن عوده مع مثله»، هو إنّه لأمكن عوده مع إمكان وجود مثله بدلاً عنه».

أقول: مدار دليل الشيخ على ما سبقت الاشارة إليه من أنّه لم يتميّز ما فرض إعادته عنه عن مثله المستأنف و نسبة الاعادة إليه بناء على عدم إنحفاظ وحدة الذات و إلّا لكان موجوداً حين العدم، و مدار دليل المصنّف على ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز بين الاثنين، فأين هذا من ذلك؟ ثمّ حمل كلام المصنّف على قوله: «لأمكن عوده مع إمكان وجود مثله»، بدلاً عنه بعيد عن الاتّصاف.

قال الشارح: «و لقائل أن يقول المحال إنّما يلزم[5] من مجموع فرض وقوع إعادته

---

١. ج: أو. ٢. ش: مخصوص.
٣. شرح حكمة العين، ص ٦٢: ... [قال الشارح]: لأنّ حكم الأمثال واحداً فيما يجوز و فيما لا يجوز.
٤. الهيات الشفاء: الفصل الخامس من المقالة الأولى، ص ٤٧.
٥. شرح حكمة العين: لزم.

مع حصول مثله، إلى آخره»[١].

أقول: هذا منع لمقدّمة لم يدّعها المستدلّ، لأنّ الاستدلال قياس استثنائي مركّب من متّصلة لزوميّة و استثناء نقيض التالي بناء على استلزام التالي المحال، و هو عدم الامتياز بين الاثنين و ليس فيه دعوى أنّ لزوم الشيء شيئاً يستلزم لزومه جزءاً معيّناً[٢] منه، بل ليس هاهنا إلّا منع الملازمة التي سيذكره المصنّف و يفصّله الشارح، فتأمّل.

قال الشارح: «و ما قيل في بيانه مردود، كما سيجيء»[٣].

أقول: هذا تصريح منه بأنّ المراد بالوجود هو الوجود العيني، لأنّ ما قيل في بيانه «سيجيء» إنّه مردود، و إنّما يكون بهذا المعنى لا بما يكون السلب داخلاً في مفهومه، و حينئذ يظهر مدخليّة كون الامكان وجوديّاً، و اندفاع ما أورده الشارح بقوله: «و لقائل أن يقول [إلى آخره]»، كما مرّ.

قوله ﷺ: «وقد يمنع كونه مشخصاً و إلّا لزم أن يكون الموجود، إلى آخره»[٤].

قد دفع هذا السند الأستاذ المحقّق حيث قال: «لعلّ من جعل الزمان من المشخّصات أراد أنّ الزمان وجود الشيء بوحدته الاتصاليّة مدخلاً في تشخّصه، فإذا انقطع اتّصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلّل العدم لم يبق الشخص أوان، لأنّ الحدوث مدخل في تشخّصه و لما بعده من الزمان مدخلاً في حفظ ذلك الشخص بشرط اتّصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة و يبقى المنع المجرّد».

أقول: يظهر بما نقلنا أنّ من قال بـ: «أنّ الزمان مشخص»، أراد بـ: «المشخّص» ما له مدخل في التشخّص لا التشخّص و لا العلّة المستقلّة له، حتّى يتوجّه أنّه يلزم

---

١. أيضاً: ص ٦٣.
٢. ش: لجزء معيّن.
٣. شرح حكمة العين: ص ٦٣.
٤. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٨، ش ١»: ... في كلّ زمان شخصاً آخراً، و قد جرى بين الشيخ الرئيس و بعض تلاميذه في ذلك مناظرة و كان التلميذ قائلاً بأنّ الزمان من المشخّصات و الشيخ ينكر ذلك. فلمّا طالت المباحثة، و أورد التلميذ كلاماً في تصحيح مذهبه لم يجبه الشيخ و قال: «لست الآن ذلك الشخص الذي كان يناظرك فلا يلزم منّي جوابك»، فاقحم التلميذ هذا إن أريد بالمشخص كونه مقوّماً للشخص، و إن أريد كونه عارضاً له فالمنع إنّما يسقط إذا جعل معنى بعينه عدم التغاير مطلقاً، و قد سبق في الحاشية.

على هذا اتّحاد الأشخاص الموجودة في زمان واحد. و كلامه ﷺ ناظر إلى أنّ المراد بـ«التشخّص» حيث قال: «هذا إن أريد بالمشخّص كونه مقوّماً للشخص، و إن أريد كونه عارضاً له، إلى آخره»[١].

قيل: «ظاهر كلام الشيخ بل صريحه في الشفاء يدلّ على أنّ الزمان من المشخّصات حيث قال فيه: إنّ المعدوم إذا أعيد احتيج إلى أن يعاد معه[٢] جميع الخواصّ التي كان بها هو ما هو، و من خواصّه وقته، فإذا أعيد وقته كان المعدوم غير معاد، لأنّ المعاد هو الذي يوجد[٣] في وقت ثانٍ[٤].

فبين ما نقل عنه و بين كلامه[٥] تدافع و يمكن أن يقال: ما نقل عنه من نفي كون الزمان مشخّصاً فهو محمول على ذات الزمان الذي حصل فيه الشيء، و هو ليس من المشخّصات و إلّا لزم تبدلّ ذات[٦] الشخص بسبب تبدّل الزمان، هذا خلف.

و ما ذكره في الشفاء، فمراده هو أنّ كون الشيء في الزمان الذي حصل فيه يخصّصه و يميّزه عن مثله؛ مثلاً إذا وجد «أ» في زمان، ثمّ وجد بعده مثله و هو ما يشاركه في تمام الحقيقة و في جميع العوارض الذهنيّة، و ليكن «ب»، فامتياز «أ» عن «ب» إنّما هو باعتبار كونه موجوداً في الزمان السابق و «ب» موجوداً في الزمان اللّاحق، فالزمان السابق مميّز لـ «أ» عن «ب» لا بمعنى أنّ خصوصيّة الزمان مميّز له، بل بمعنى أنّ «أ» إنّما هو لكونه في الزمان السابق، و مثله إنّما هو مثله لكونه في الزمان اللّاحق مع قطع النظر عن خصوصيّة الزمان حتّى لو كان تحقّق ذات الزمان الثاني ممكناً قبل تحقّق الزمان السابق، و فرض وجود «أ» فيه لكان امتياز «أ» عن مثله و هو «ب» بحاله، و بالجملة كون الشيء موجوداً أوّلاً يخصّصه و يميّزه عن مثله.

و **توضيح ذلك:** إنّ تمام طبيعة المفهوم المشترك بين الفردين لا امتياز بينهما بالذات و لا بالعوارض الذهنيّة و لا بوجه من الوجوه إلّا بالعدد، و إذا وجد في الخارج

---

١. حاشية السيّد الشريف: ص ٢٨، ش ١. [قد ذكرت تمام هذه الحاشية في السابق].
٢. الهيات الشفاء: ـ معه. ٣. م، ش، ج: ـ يوجد.
٤. أيضاً: الفصل الخامس من المقالة الأولى، ص ٤٨.
٥. م، ج: + هذا. ٦. ش: ـ ذات.

ابتداءاً كان مشخصاً في الخارج، و إذا تحقّق هذا المفهوم بجميع خصوصيّاته في الخارج ثانياً كان مثلاً للشّخص الأوّل و لا امتياز بين الشخص المفروض و بين مثله إلّا يكون الشخص موجوداً أوّلاً و كون مثله موجوداً ثانياً، فالشّخص إنّما هو هو لكونه موجوداً أوّلاً و مثله إنّما هو هو لكونه موجوداً ثانياً. فإذا كان كذلك ـ فلو أعيد الشخص ـ لوجب أن يعاد مع وصف كونه موجوداً ابتداءاً[١]، فيلزم أن يكون الشيء من حيث كونه مبتداء معاداً، هذا خلف. و يلزم أيضاً أن يعاد الزمان السابق أيضاً فيلزم أن يكون للزمان زمان و هو أيضاً خلف، فافهم فإنّه مع وضوحه دقيق[٢].

لا يقال: لا يمكن الامتياز بين الشيء و مثله يكون الشيء موجوداً سابقاً و يكون مثله موجوداً لاحقاً، إذ المفروض أنّه لا فرق بينهما بوجه من الوجوه فنسبة الوجود السابق و اللّاحق إليهما على السوية، فليس كون الوجود السابق له لا لمثله أولى من العكس.

لأنّا نقول: إذا كان هذيّة الشيء بكونه موجوداً سابقاً لا يكون نسبة الوجود السابق إليه و إلى مثله على السويّة، و كذا هذيّه المثل بكونه موجوداً لاحقاً لا يكون نسبة الوجود اللّاحق إليهما على السواء. أ لست إذا قال أحدكم: يشخص زيد بالتشخّص المخصوص به دون غيره، تقول: لا يتصوّر له يتشخّص غيره بهذا التشخّص، لأنّ المشخص بهذا التشخّص هو زيد ألبتّة؟

و لنزد لذلك بياناً، فنقول: لا شكّ أنّ المثليّة شيء لشيء[٣] بأمر نسبي لا يتحقّق إلّا بالاضافة إلى موجود أخر، فما لم يتحقّق موجود سابق لم يتحقّق المثليّة. فالموجود الأوّل لا يتصوّر فيه المثليّة إلّا بالنسبة إلى موجود لاحق و هذه المثليّة لا ينافي تغاير الهذيّة، فافهم[٤]».

أقول: يمكن دفع التدافع بوجهين: **الأوّل**: إنّ المراد بكونه مشخّصاً أحد المعنيين اللذين نقلناه آنفاً و ما نقله ﷺ فإنّما ينتفي أن يكون كلّ جزء جزء منه مشخصاً حتّى

---

١. ش: ـ ابتداءاً. ٢. ش: فإنّه مع توضيحه في كمال الدقّة.
٣. م، ج: ـ شيء لشيء. ٤. ش: فتأمّل.

يلزم تبدّل الشخص، فلا تدافع. **الثاني**: إنّه يجوز أن يكون كلام الشفاء مع من اعتقد كون الزمان مشخصاً، فيكون إلزاميّاً له. و أمّا ما ذكره من الدفع فبعيد، إذ ليس في كلام المنقول حديث المثل و إنّه لابدّ من تحقّق الامتياز بينه و بين ما فرض إعادته.

ثمّ أقول: بعد اللتيا و اللتي حاصل ما ذكره في دفع التدافع يرجع إلى أنّ ما ذكره من: «أنّ[١] الزمان ليس مشخّصاً» معناه أنّ الذات الزمان ليس مشخصاً حتّى يتبدّل الشخص بتبدّله و ما ذكره من: «أنّه مشخّص» يرجع إلى أنّ الأوليّة اللازمة من جهة الزمان الأولى[٢] مثلاً[٣] هي المشخّصة فلا تدافع و أنت خبير بأنّ الأوّليّة و السبق هاهنا زماني[٤] و هو عارض لازم لأجزاء الزمان، بل داخل في قوامها، فإنّ تميز الجزء الأوّل من الزمان إنّما هو بأوّليّته فهي مشخّصة و داخلة في قوامه. و صرّح بذلك المحقّق[٥] في شرح الإشارات و بيّنه بعض أجلّة المتأخّرين.

و **حينئذ نقول**: إن أريد بكون الأوّليّة هي المشخّص الأوّل الخصوصيّة الحاصلة من الزمان المعيّن[٦] كأوّل زمان وجود الشخص، فلزم ما لزم من كون ذات الزمان مشخّصاً و هو تبدّل الشخص بحسب الزمانين، و إن لم يتخلّل بينهما العدم، هذا خلف.

و إن أريد أنّ الأوّليّة الحاصلة من مجموع زمان الوجود بالنسبة إلى زمان الاعادة و هو المشخص و لا يلزم تبدّل الشخص في مجموع[٧] أوقات بقائه، فكذا لا يلزم التبدّل على تقدير أن يجعل ذات الزمان المتّصل الذي هو مجموع زمان وجوده، بل لا فرق بينهما في ذلك أصلاً، و هذا هو الذي نقلنا عن بعض المحقّقين[٨] و ذكرنا في دفع التدافع. و حينئذ لا حاجة إلى العدول عن كون الزمان مشخّصاً كما هو الظاهر إلى كون الأوّليّة الحاصلة منه هي المشخّص و لا إلى حديث المثل الغير المذكور في كلام الشيخ، فتدبّر.

---

١. ج: كون.
٢. م، ش: الأوّل.
٣. م: ـ مثلاً.
٤. ج: و سبق الزمان مترادفان.
٥. أي: خواجه نصير الدين الطوسي ﷺ.
٦. م: ـ المعيّن.
٧. ش، ج: ـ مجموع.
٨. أي: جلال الدين الدواني.

قال الشارح: «سلمناه، لكن لا نسلّم، إلى آخره»[١].

أقول: لما كان ما ذكره الشارح يسقط به المنع الأوّل بزعمه يسقط به المنع الثاني أيضاً فينبغي له أن يكون يؤخّر قوله: «و لو جعل المدّعي، إلى آخره» عن المعنيين، و نقول: لو جعل المدّعي إعادة المعدوم بعنيه لسقط[٢] المنعان.

قال المصنّف: «و لا نسلّم أنّه لو أمكن عود كلّ منهما وحدة، إلى آخره»[٣].

قيل: «أقول: فيه قد عرفت ما به يندفع، هذا المنع من أنّ كون الشيء في الزمان ممّا يميّزه عن مثله فلابدّ من إعادة الزمان حتّى يتحقّق الامتياز».

أقول: أنت أيضاً قد عرفت ما عليه.

قال الشارح: «لأنّ المبتداء ما يوجد في زمان لا يكون، إلى آخره»[٤].

قيل: «أقول: إذا كان كون الشيء موجوداً ابتداء من مخصّصات الشيء أو مميّزه، فلابدّ أن يعاد الشيء مع وصف الابتدائيّة، فيلزم أن يكون الشيء من حيث كونه معاداً مبتدأ. و بالجمله إعادة الشيء ينافي كونه مبتدأ الذي من مخصّصات الشيء و لوازمه، فلو أعيد الشيء للزم[٥] اجتماع المتنافيين».

أقول: الجواب منع كون ذلك من مشخّصات[٦] الشيء و كونه من مخصّصاته، في الجملة لا ينتفع لما عرفت أنّ المدّعي امتناع اعادة المعدوم بشخصه لا بجميع خصوصيّاته. ثمّ لو سلّم أنّ المبتدأ ما يوجد في الزمان الأوّل سواء كان معاداً أو لم يكن[٧]. فنقول: غاية الأمر أنّه يلزم حينئذ كونه مبتدأ و معاداً لا كونه مبتدأ من حيث كونه معاداً. ثمّ الأولى أن يقول: المبتدأ ما يوجد أوّلاً لا ما يوجد في الزمان

١. شرح حكمة العين، ص ٦٣: ... إنّه لو أمكن إعادة الوقت الذي وجد فيه ابتداء لأمكن أن يعاد مع ذلك الوقت، فانّه لا يلزم من إمكان عود كلّ واحد منهما وحدة إمكان عودهما معاً.
٢. ج: سقط.
٣. شرح حكمة العين، ص ٦٤: ... لأمكن عودهما معاً، سلّمناه لكن لماذا يلزم أن يكون مبتداء من حيث هو معاد، و إنّما يلزم ذلك إن لو لم يكن ذلك الوقت معاداً.
٤. أيضاً: ... ذلك الزمان معاداً، و أمّا على ما ذكرنا من الصواب فيقال: و إنّما يلزم ذلك إن لو كان معاداً في ذلك الوقت.
٥. ش: يلزم.
٦. ج: مخصّصات.
٧. ج: + معاداً.

الأوّل حتّى لا ينتقض للحوادث المستأنفة في الزمان المعاد[١].

قال الشارح: «و أمّا على ما ذكرنا من الصواب، إلى آخره»[٢].

أي، من أنّ الصواب أن يقول: فيمكن أن يعاد في ذلك الوقت، و نظرنا على ما ذكره فيمكن أن يعاد مع ذلك الوقت من أنّه لا يلزم على هذا أن يكون مبتدأ من حيث انّه معاد، و غرضه من ذلك أنّ المنع الذي أوردنا سابقاً[٣] غير هذا[٤] الذي ذكره المصنّف الآن.

قال الشارح: «فالشرطيّة مسلّمة»[٥].

أقول: بل ممنوعة لجواز أن لا يندرج تحت نوع أو يكون نوعه منحصراً في شخصه.

قوله ﷺ: «قد يجاب أيضاً، إلى آخره»[٦].

قيل: «أقول: و ممّا تلوناه عليك في الحواشي المذكورة سابقاً ظهر دفع هذين الايرادين: **أمّا الإيراد الأوّل:** فلّما ذكرنا من أنّ المراد بامكان المثل إمكانه بدلاً عن الشيء لا إمكان وجوده مجتمعاً مع ذلك الشيء حتّى يرد عليه المنع مستنداً[٧] بما ذكره[٨]: «لا يقال: إمكان وجود المثل مطلقاً ممنوع»، لأنّا نقول: مثل الشيء يساوي الشيء في تمام الماهيّة و في العوارض الذهنيّة، و ليس الفرق بينهما إلّا بالعدد ـ كما مرّ آنفاً ـ. فلو كان ذلك الشيء ممكناً لذاته كان مثله أيضاً ممكناً لذاته على أنّا نقول: وجود الثاني للمفهوم الحاصل من الشيء في الذهن إن لم يكن ممكناً فلا يكون المثل أيضاً ممكناً، لما عرفت أنّ مثل الشيء هو الماهيّة لم يكن الشيء ممكناً، و إن كان

---

١. ش: ـ في زمان المعاد.
٢. شرح حكمة العين: ص ٦٤.
٣. ش: ـ سابقاً.
٤. م، ج: ـ هذا.
٥. شرح حكمة العين، ص ٦٤: ... لكن نفي التالي ممنوع، لأنّه لا يلزم من عدم الامتياز في الذاتي عدم الامتياز في العوارض و اللواحق.
٦. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٨، ش ٣»: قوله: «و أمّا الثالث، إلى آخره». و قد يجاب أيضاً بأنّه لو صحّ لامتناع وجوده ابتدأ لجريان الدليل فيه، بأن يقال: لو أمكن إيجاده ابتداء لأمكن إيجاده مع إيجاد مثله، و التالي باطل لاستلزامه عدم الامتياز مع الاثنينيّة و هو محال، فما يجاب به هاهنا يجاب به ثمّة.
٧. م: المستند.
٨. م: ذكرنا.

ممكناً[١] هو ماهيّته الموجودة ثانياً، فتأمّل.

و **أمّا الإيراد الثاني**: فلما عرفت أنّ امتياز الشيء عن مثله للوجود بدله بالأوّليّة و الثانويّة».

أقول: أمّا دفع الإيراد الأوّل: و هو الذي ذكره المصنّف، فظهر[٢] حاله ممّا تلوناه عليك من أنّ عبارة المصنّف في الاستدلال لا يختل هذا التوجيه. و أمّا دفع الايراد الثاني: و هو الذي أورده ﷺ، فقد عرفت وجه دفعه ممّا مرّ تفصيلاً.

قال الشارح: «علم بالضّرورة أن تخلّل العدم، إلى آخره»[٣].

قيل: «أقول: إن كان المراد باعادة الشيء بعينه اعادته[٤] مع جميع عوارضه و خصوصيّاته، فلا شكّ أن تخلّل العدم بين الشيئين بعينه محال ضرورة. و أمّا إن كان المراد باعادة بعينه إعادته مع جميع عوارضه المشخّصة، فالضرورة قاضيّة بأنّ امتناع تخلّل العدم بين الشيء الواحد بعينه بهذا المعنى ليس ضروريّاً، بل يتصوّر ذلك التخلّل بأن يكون الشيء موجوداً بعينه في زمان ثانٍ[٥]، ثمّ يكون معدوماً في زمان ثانٍ، ثمّ يكون موجوداً في زمان ثالث و يرد عليه ما أورد عليه بعض المحقّقين[٦] من: أنّ التخلّل بهذا المعنى بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه[٧]، و لا يدفع هذا الإيراد و لا يتمّ المعاد إلّا بما ذكرنا[٨] من: «أنّ كون الشيء[٩] موجوداً ابتداء من مشخّصات ذلك الشيء و مخصّصاته».

إذ على ذلك التقدير لو فرض الشيء معاداً بعينه لزم أن يكون الشيء باعتبار وجوده أو لا، أي وجوده ابتداءً سابقاً على نفسه و هو محال بالضرورة، لا بما قيل: معنى تخلّل العدم بين الشيء و نفسه بأن يكون عدمه مسبوقاً و سابقاً لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني، فإنّه إذا جاز الاعادة يكون سابقاً على عدمه و هو بعينه

١. ش، ج: ـ هو الماهيّة ... ممكناً.
٢. م، ش: فيظهر.
٣. شرح حكمة العين، ص ٦٥: ... بين الشيء واحد بعينه محال.
٤. م: ـ إعادته.
٥. ش، ج: ـ ثان.
٦. م: ـ بعض المحقّقين.
٧. ش، ج: ـ بعينه.
٨. م: ذكره.
٩. م: ـ الشيء.

مسبوقاً بذلك العدم، و هو محال لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالزمان و هو محال بالبديهة، و هذا بحذاء الدور، فإنّه محال لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالذات. و من هاهنا تبيّن ما في قوله: إنّ التخلّل بحسب الحقيقة[١]، إنّما هو زمان العدم بين زماني وجوده بعينه، فإنّ تخلّل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه بأن يكون ذلك الشيء سابقاً على ذلك العدم، و هو بعينه مسبوقاً به.

فإن قيل: لا نسلّم لزومه، بل يلزم تخلّل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه.

فالجواب: إنّ إختلاف الوجود[٢] يستلزم اختلاف الذات بديهة[٣]، فإنّا نعلم قطعاً انّ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيّان، فإنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء هو عينه في الخارج، و إن كان غيره بحسب الاعتبار، إذ نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست نسبة العوارض التي تجوز تبدّلها و اختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ لا وحدة لها إلّا باعتبار الوجود.

ثمّ على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهيّة و الوجود في جواز الاعادة، إذ يرد عليه أنّ استحالة تقدّم الشخص الواحد على نفسه بالزمان مسلّمة، إذ كان مغائراً لنفسه بالاعتبار و بحسب العوارض الغير المشخّصة و ليس هذا بحذاء الدور، و لا يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه بالذات، و إنّما يلزم ذلك لو فرض تقدّم الشيء الواحد على نفسه بالزمان من غير اعتبار تغايريّاً و لو اعتباريّاً، ألا ترى أنّ الشخص الموجود في الزمانين سابق على نفسه بالزمان و لا يلزم منه محال؟ لأنّه من حيث انّه هو في الزمان السابق مغائر لنفسه من حيث هو في الزمان اللّاحق، و من هاهنا تبيّن ما في قوله: فإنّ تخلّل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه، يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه بأن يكون ذلك الشيء بعينه سابقاً على ذلك العدم، و هو بعينه[٤] مسبوقاً به، فإنّه إن أراد بكون الشيء بعينه سابقاً على العدم، و مسبوقاً بـه

١. ش: ـ بحسب الحقيقة.
٢. م: به.
٣. ج: ـ بديهة.
٤. ج: ـ هو بعينه.

كونه كذلك من غير تغاير بين السابق و المسبوق، و لو بالعوارض الغير المشخّصة فلزوم هذا مسلّم. إذ لا يلزم من تخلّل زمان العدم بين زماني وجود الشيء الواحد[١] بحسب الشخص، ذلك لجواز أن يكون الشخص في الحالين واحداً، و يكون عوارضه الغير المشخّصة مختلفة. و إن أراد كونه كذلك من غير تغاير في عوارضه المشخّصة فهو مسلّم، لكن لا نسلّم استحالته.

ثمّ ما ذكر من أنّ اختلاف الوجود مطلقاً يستلزم اختلاف الذات، إن أراد به أنّ اختلاف الوجود مطلقاً يستلزم اختلاف الذات بالاعتبار، فهو مسلّم لكنّه غير مفيد. و إن أراد به أنّ اختلاف الوجود ـ و لو بالاعتبار يستلزم اختلاف الذات بالذات ـ فهو ظاهر البطلان، و إن أراد أنّ اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات لا بالاعتبار فقط، فهب أنّه حقّ لكنّه غير مضرّ بالمورد، إذ المراد باثنينيّة الوجود إثنينيّة بالاعتبار، أي باعتبار عروضه أوّلاً و ثانياً لا بالذات.

ثمّ ما ذكر في بيانه غير تامّ، إذ لا يلزم من عينيّة الوجود الخارجي للأشياء في الخارج، أن لا يختلف وجود شيء واحد بالذات، إذ لا معنى لكون الوجود عين الأشياء الخارجيّة في الخارج، إلّا أنّه لا امتياز بين الوجود و الموجود بحسب الخارج كالامتياز الذي بين السواد و معروضه في الخارج.

و لا شكّ أنّ هذا القدر لا يقتضي عدم اختلاف الوجود لجواز أن يكون نسبة الوجودين المختلفين إلى الماهيّة الموجودة في الخارج كذلك، ثمّ دعوى عدم الفرق بين الماهيّة و الوجود في جواز الاعادة مسلّم و السند ظاهر.

و ما نقل عن الشيخ في التعليقات من قوله: «و لم لا[٢] يكون الوجود في نفسه معاداً، و يكون الوقت أيضاً معاداً، فيكون الحدوث أيضاً معاداً، فيكون ليس هناك وجودان و لا وقتان و لا حدوثان إثنان، بل واحد بعينه معاداً. و ثمّ كيف يكون العدد و لا إثنينيّة، و كيف يكون الاثنينيّة و يجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل؟».

ليس معناه هذا، بل مراد الشيخ به هو أنّه لا سبيل و لا وجه إلى القول بـ «إعادة

---

١. ج: شيء واحد.
٢. م: + يجوز أن.

الشخص» مع القول بـ «عدم إعادة الوقت و الوجود و الحدوث»، بناء على ما تقرّر عنده من أنّ الوقت بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً من مخصّصات الشخص[١]. و قوله: «و كيف يكون الاثنينيّة، و يجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل» صريح في أنّ مراده هو ما ذكرناه، لأنّ الاثنينيّة إنّما ينافي إعادة الشخص بعينه و بجميع مشخّصاته، لو كانت الأوّلية من مخصّصاته و مشخّصاته[٢] فظاهر[٣] أنّ مراد الشيخ بـ «الاعادة بعينه» ليس هو الاعادة مع جميع العوارض مشخّصة أم لا، إذ النزاع ليس فيه على ما يظهر لمن تتبّع كلامهم أدنى تتبّع».

أقول: ما اعتمد عليه في دفع ما أورده عليه قد عرفت فساده، و ما أورده على ما ذكره الأستاذ في توجيه التخلّل، فجوابه أنّه: لما كانت الذات موجودة في الزمان الأوّل، ثمّ عدم و فقد في الزمان الثاني، ثمّ وجد في الزمان الثالث، فيلزم تقدّم نفس الذات على نفسه بالزمان. و لا يكفي التغاير الاعتباري، لأنّ معروض التقدّم هو نفس الذات، كما أنّ معروض التأخّر هو نفسها أيضاً. و لا شكّ أنّ التقدّم و التّأخّر متقابلان لا يجوز أن يكون معروض أحدهما هو معروض الآخر من غير تغاير أصلاً، و التّغاير الاعتباري لا يفيد، لأنّ التّغاير الاعتباري إنّما يفيد في اجتماع المتقابلين، إذ كان الموضوع مقيّداً بأحد الاعتبارين محلّاً لأحدهما و مقيّداً باعتبار الآخر محلّاً للآخر، فالمعروض في الحقيقة هو ذات المحلّ مقيّداً بالاعتبار لا ذات المحلّ من حيث هي هي[٤].

و قد عرفت أنّ معروض التقدّم هو الذات من حيث هي لا مع وصف كمعروض التأخّر بعينه و النقص بوجود الشخص الموجود في الزمانين، إذا لم يتخلّل بينهما العدم، مدفوع بأنّه لما لم يفقد الذات على هذا التقدير. فلم يلزم تقدّم الذات على نفسه، بل اللازم حينئذ تقدّم الموجود في الزمان الأوّل باعتبار وجوده في الزمان الأوّل على نفسه باعتبار الوجود في الزمان الثاني، و حينئذ يظهر أنّ تخلّل زمان العدم بين زماني

---

١. م: التشخّص.
٢. ج: ـ و مشخّصاته.
٣. ج: فظهر.
٤. م، ش: ـ هي.

وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه.

ثمّ نختار[۱] أنّ المراد «أنّ اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات»، قوله غير مضرّ بالمورد، إذ المراد باثنينيّة الوجود اثنينيّة بالاعتبار مردود بأنّ السؤال لما كان من المجيب فله أن يحمله على ما ينطبق[۲] عليه الجواب، و لو أورد السؤال هكذا مسلّم أنّ الوجود واحد بالذات، لكن لما كان هذا الشيء موجوداً به مرّتين. فاللازم تخلّل العدم بين موجوديّته به أوّلاً، و موجوديّته به ثانياً.

فالجواب: إنّه قد مرّ في الشرح الجديد للتّجريد: «إنّ الموجوديّة و كون الشيء موجوداً و الوجود واحد على أنّا نفرض اعادة الموجوديّة الأولى كما يفهم من التعليقات، ثمّ المراد من عينيّة الوجود للماهيّة في الخارج ليس مجرّد عدم امتيازه عنها في الخارج حقّ يتناول جميع الاعتباريات، بل المراد كما ينادي عليه كلامه ما لا يجوز تبدّله مع انحفاظ وحدة الذات ـ بمعنى لا يكون تقدّم الذات و تحصّلها في الخارج دونه ـ و حينئذ لا يرد عليه ما أورده». ثمّ ما ذكره في توجيه كلام التعليقات ـ لما كان بناؤه على ما ذكره من المقدّمات الفاسدة ـ كان فاسداً على ما مرّ.

قوله ﷺ: «لا خلاف في وقوع الامتياز و التعدّد، إلى آخره»[۳].

قيل: «أقول: ما يظهر من كلامهم هو أنّ بينهم خلافين: **أحدهما:** في أنّ المعدوم المضاف، أي المعدوم في الخارج هل هو متميّز في الذهن أم لا؟ فالحكماء و المحقّقون من المتكلّمين المثبتين للوجود الذهني، يقولون: بالامتياز فيه. و سائر المتكلّمين الذين لا ذهن عندهم يقولون: بعدم الامتياز. و **ثانيهما:** في أنّ المعدوم المطلق، أي ما ليس له وجود في الخارج و لا في الذهن، هل له امتياز في الجملة أم لا؟ فذهب الحكماء و المحقّقون إلى عدم الامتياز، لأنّ كلّ ما له امتياز فلابدّ أن يكون له هويّته في الجملة و لو في الذهن فلا يكون معدوماً مطلقاً. و سائر المتكلّمين لما رأوا امتياز المعدومات الخارجيّة و ليس عندهم لها وجود في الذهن، فزعموا أنّ المعدوم المطلق ممتاز و كان

---

۱. م، ش: ـ نختار. ۲. ج: ـ على ما ينطبق.

۳. **حاشية السيّد الشريف** «ص ۲۹، س ۱»: قوله: و اختلف العقلاء، لا خلاف في وقوع الامتياز و التعدّد بين الموجودات و الوجودات، إنّما الخلاف في العدمات و المعدومات.

إلى هذا الخلاف أشار صاحب المواقف حيث قال: «الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني، إذ لا تمايز للمعدومات إلّا في العقل، فإن كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختصّ[١] التمايز بالموجود إمّا في الذهن أو في الخارج. و لم تكن المعدومات متمايزة، و إن لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه، ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة».

فما أورده عليه صاحب المقاصد و تبعه شارح التجريد من: «أنّه مردود بأنّ الأمر بالعكس، لأنّ الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات. و جمهور المتكلّمين النافين له، هم القائلون بعدم تمايزها» مدفوع، بأنّ الحكماء لا يقولون بامتياز المعدومات الصرفة، بل بامتياز المعدومات الخارجيّة، و ما يدلّ على ذلك في كلامهم أكثر من أن يحصى، و المتكلّمون لا يقولون بعدم التمايز مطلقاً، بل بعدم التمايز في الذهن. كيف و المعتزلة يصرّحون بامتياز المعدومات في الخارج.

لا يقال: هم يقولون بامتياز المعدوم الخارجي[٢] في الخارج، لا بامتياز المعدوم المطلق فيه.

لأنّا نقول: كلّ معدوم في الخارج معدوم في الذهن أيضاً عندهم لنفيهم الذهن، فيكون المعدوم الصرف، أي ما ليس له وجود في الذهن و لا في الخارج ممتازاً عندهم في الخارج».

أقول: صاحب المواقف بعد ما ذكر الخلاف الأوّل، قال: «و الحقّ فيه أنّه فرع الوجود الذهني»، فكلامه تصريح في أنّ الحقّ في الخلاف الأوّل هذا و ليس فيه أنّ هاهنا خلافاً آخراً. و أيضاً كلام السيّد ﷺ في شرحه صريح في أنّ مراده من المعدوم، المعدوم الخارجي كما لا يخفى على من نظر فيه.

قوله ﷺ[٣]: «المعدوم المضاف و المدّعي الامتياز في الخارج، إلى آخره»[٤].

---

١. ج: خصّ.
٢. م: ـ الخارجي.
٣. م ، ش: + في حاشيّته.
٤. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٩، ش ٣»: ... لأنّ المعدوم المطلق لا تعدّد فيه و لا تميّز، و المعدوم المضاف متميّز في الذهن قطعاً.

قيل: «أقول: حاشاهم عن ذلك، بل مرادهم هو الامتياز في الذهن، و ممّا يدلّ على ذلك هو أنّ جوابهم عن استدلال الخصم[1] بأنّ العدم[2] نفي محض لا تحقّق له و لا إشارة إليه أصلاً، و كلّ ما هو متميّز فهو متحقّق[3] و مشار إليه هو أنّ العدم[4] متحقّق ذهناً و مشار إليه عقلاً».

أقول: هذا الكلام منه ﷺ إنّما هو لترويج النظر الذي سيذكره حتّى يظهر له وجه ورود، ثمّ أجاب عنه المحشّي ﷺ بما نقله عن شرح الملخّص.

قوله ﷺ: «هذا إنّما يوجب الامتياز بين الأعدام، إلى آخره»[5].

قيل: «أقول: إذا لم يكن بين عدم العلّة و عدم المعلول تعدّد و امتياز، فكلّ وصف يكون حاصلاً لأحدهما بالقياس إلى الآخر يجب أن يكون حاصلاً للآخر أيضاً[6] بالقياس إلى الأوّل، إذ ليس هو إلّا هذا[7]، فإذا كان عدم العلّة علّة بالقياس إلى عدم المعلول، يجب أن يكون عدم المعلول أيضاً علّة لعدم العلّة على ما فرض عدم الامتياز، إذ على هذا التقدير عدم العلّة هو عين عدم المعلول، ففرض عليّة الأوّل هو بعينه فرض عليّة الثاني، و كذا فرض معلوليّة الثاني هو بعينه فرض معلوليّة الأوّل، و إذ ليس عدم المعلول علّة لعدم العلّة فثبت الامتياز.

و **نقول من رأس:** إذا لم يكن بين عدم العلّة و عدم المعلول فرق و تعدّد يلزم من كون عدم العلّة، علّة لعدم المعلول أن يكون عدم المعلول علّة لنفسه و علّة لعدم علّته،

---

۱. م: ـ الخصم. ۲. م: المعدوم.
۳. م: متشخّص. ۴. م: المعدوم.
۵. **حاشية السيّد الشريف** «ص ۲۹، ش ۴»: قوله: «لأنّ عدم العلّة، إلى آخره». قال المصنّف في شرح الملخّص: هذا إنّما يوجب الامتياز بين الأعدام المذكورة، إن لو كان السلوب عن أحدهما هو الصادق على الآخر، و هاهنا ليس كذلك. و لا يخفى عليك أنّ هذا يتوجّه على قوله: «لأنّ عدم العدم» إلى قوله: «و لا تنعكس» لا على ما ذكره فيما بعد كما صرّح هو به. فلئن قيل: المراد أنّ عدم العلّة مثلاً يوجب عدم المعلول، و عدم المعلول لا يوجب عدم المعلول ضرورة استحالة إيجاب الشيء نفسه، فالصادق على أحدهما هو المنفي عن الآخر. قلنا: فيكون قوله: «و لا تنعكس» مستدركاً، إذ لا يجري فيه ذلك. و قد يجاب بأنّ اتّصاف أحدهما بإيجاب الآخر، واتّصافه بعدم إيجاب الأوّل يقتضي الامتياز، إذ على تقدير عدمه لم يكن هذا أولى من عكسه. ۶. ج، ش: ـ أيضاً.
۷. ج: هو.

و أن يكون عدم العلّة علّة لنفسه و بارتفاع، أي واحد منها ثبت[١] الامتياز و التعدّد.

و أيضاً في الحواشي: **فلئن قيل**: المراد أنّ عدم العلّة مثلاً يوجب عدم المعلول و عدم المعلول لا يوجب عدم المعلول ضرورة استحالة إيجاب الشيء نفسه، فالصادق على أحدهما هو المنفي عن الآخر.

قلنا[٢]: فيكون قوله: «و لا ينعكس» مستدركاً إذ لا يجري فيه ذلك.

أقول: يعني لا دخل لقوله: «و لا ينعكس» في بيان: أنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول، و عدم المعلول ليس علّة لنفسه، لأنّ قوله[٣]: «عدم العلّة يوجب عدم المعلول و عدم غيرهما لا يوجب ذلك» مستقلّ في إفادة هذا، و لا يجري فيه مثل ذلك بأن يقال: عدم المعلول لا يوجب عدم العلّة بخلاف عدم العلّة فيلزم الامتياز، لأنّ عدم العلّة أيضاً لا يوجب عدم العلّة ضرورة استحالة إيجاب الشيء نفسه، فيكون ذكره: «مستدركاً» في المقام لغواً.

و **لقائل أن يقال**: معنى قوله: «و لا ينعكس» هو أنّ عدم المعلول من حيث إنّه عدم المعلول لا يوجب عدم العلّة أصلاً ـ سواء كانت العلّة علّة ذلك المعلول أو علّة معلول آخر، و سواء أخذت العلّة من حيث إنّها علّة أو لا من تلك الحيثيّة ـ بخلاف عدم العلّة من حيث انّه عدم العلّة، فإنّه علّة لعدم العلّة التي تكون معلولة لتلك العلّة من حيث انّها معلولة لها.

لا يقال: عدم المعلول أيضاً علّة لعدم العلّة التي معلولة من حيث انّها معلولة.

لأنّا نقول: لا شكّ أنّ عدم المعلول من حيث انّه عدم المعلول لا يوجب ذلك، بل من حيث انّه عدم العلّة، فتأمّل».

أقول: لا يخفى على من له أدنى شعور أنّ ما ذكره بقوله[٤]: «أقول: إذا لم يكن، إلى آخره» هو الذي ذكره السيّد بقوله: «و قد يجاب». و أمّا ما ذكره في توجيه قول المصنّف، «و لا ينعكس» فلا يخفى شناعته، إذ العكس لا يلائم الأصل فيه الاعتبار

---

١. ش: يثبت.
٢. ش: قلت.
٣. أي: قول السيّد الشريف.
٤. أي: قول قاضي زاده الرومي.

الحيثيّة فيه دون الأصل إذ لا حاجة إليه.

ثم أقول: قد جعل ﷺ «عدم العلّة يوجب عدم المعلول» منضمّاً مع مقدّمة مطويّة ظاهره، هي قوله: «و عدم المعلول لا يوجب عدم المعلول» دليلاً على تحقّق التمايز بين عدم العلّة و عدم المعلول.

أقول: لا حاجة إلى اعتبار كون المقدّمة مطويّة، لأنّ قوله: «و عدم غيرهما لا يوجب ذلك» متضمّن لقوله: «عدم المعلول لا يوجب عدم المعلول ضرورة» دخول المعلول في غير العلّة. و لا يمكن حمل الاستدراك الذي ذكره ﷺ على ذلك لإباء قوله[١]: «إذ لا يجري فيه ذلك» عنه كما لا يخفى.

قوله ﷺ: «فلئن قيل: الحكم بالعلّيّة إذ كان صادقاً، إلى آخره»[٢].

قيل: «أقول: و تلخيص[٣] هذا الجواب هو أنّ رفع العلّة و رفع المعلول، إذا أخذا مع قطع النظر عن تحقّق وجودهما، سواء كان في الخارج أو في الذهن، و إن كان وجودهما في الذهن لازماً بناء على أنّ جميع المفهومات يكون في القوى العاليّة، يكون رفع العلّة علّة لرفع[٤] المعلول و لا يكون لوجوده في الذهن مدخل في تلك العليّة، و إن كان الاتّصاف بتلك العليّة في الذهن، فالاتّصاف بالعليّة إذن[٥] ليس بسبب الوجود

---

١. أيضاً.

٢. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٢٩، ش ٦»: قوله: لأنّ هذه التعدّدات و التميّزات إنّما هو في الذهن لا في الخارج، قال المصنّف في شرح الملخّص: الإنصاف في هذه المسألة أن يقال: المراد بالتعدّد و الامتياز إمّا في الخارج فذلك محال، و ما ذكره ما يثبته، و إمّا في الذهن فلا شكّ أنّه صحيح، و ما استدلّوا به فهو دالّ عليه. لا يقال: إذا كان عدم العلّة في الخارج علّة موجبة لعدم المعلول في الخارج، فلابدّ من امتيازهما في الخارج. لأنّا نقول: إن جعل في الخارج ظرفاً للعليّة و الإيجاب منعناها، و إن جعل ظرفاً للعدم فلأن يفيد ما ادّعيتموه. فلئن قيل: الحكم بالعليّة إذا كان صادقاً فلابدّ أن يكون عدم العلّة متّصفاً بالعليّة في نفس الأمر، فذلك إمّا في الخارج فحينئذ يتمّ ما ذكرناه، و إمّا في الذهن فعدم المعلول في الخارج علّة في الذهن لعدم العلّة في الخارج، فلا فرق بين العدمين في العليّة. فيجاب بأنّ العدمين إذا حصلا في الذهن فلهما اعتباران: أحدهما: من حيث إنّهما عدمان، و بهذا الاعتبار اتّصف أحدهما بالعليّة للآخر، و هو بالاستلزام دون العليّة للأوّل. و ثانيهما: من حيث إنّهما موجودان في الذهن، و بحسب هذا الاعتبار يمكن أن يتّصف، أي واحدة منهما بالعليّة و الآخر بالمعلوليّة. فالفرق إنّما هو بالاعتبار الأوّل و الاتّصاف بالعليّة و المعلوليّة هناك في الوجود الذهني دون الاعتبار الثاني، الاتّصاف هناك بالوجود الذهني، و بينهما فرقان و للفكر فيه مجال.

٣. ج: ملخّص.

٤. ج: لدفع.

٥. م، ج: ـ إذن.

الذهني، بل في الوجود الذهني. و لا يكون عدم المعلول بهذا الاعتبار علّة لعدم العلّة. و إذا أخذا من حيث إنّهما موجودان[١] في الذهن معلومان يكون وجود كلّ منهما علّة و منشأ للعلم بالآخر، و يكون الاتّصاف بالعليّة بهذا الاعتبار بسبب الوجود الذهني، أي وجود كلّ منهما يكون علّة لوجود الآخر في هذا الاعتبار بخلاف اعتبار الأوّل، فإنّ ذات عدم العلّة علّة لذات عدم المعلول و بين الاعتبارين فرقان، أي بون بعيد لا أنّ بينهما فرق عن وجهين على ما قال بعض الناظرين في هذا[٢] الكتاب، ثمّ قال في توجيه الوجهين و إيراد البحث ما قال.

ثمّ اعلم، أنّه يمكن أن يجاب بوجه آخر، و هو أن يقال: العدمان إذا حصلا في الذهن فلهما اعتباران:

أحدهما: من حيث انّهما موجودان في نفس الأمر مع قطع النظر عن خصوصيّة الوجود الذهني، و بهذا الاعتبار يتّصف أحدهما بالعليّة دون الآخر[٣]، فإنّ عدم العلّة باعتبار تحقّقه علّة لعدم المعلول مع قطع النظر عن خصوصيّة الوجود الذهني حتّى لو كان تحقّقه في الخارج ممكناً لكان عليّته بحالها بخلاف عدم المعلول، فإنّ عليّته لعدم العلّة باعتبار وجوده في الذهن حتّى لو فرض وجوده في الخارج لم يبق تلك العليّة.

و **ثانيهما:** من حيث انّهما موجودان في الذهن و معلومان، و بهذا الاعتبار يتّصف كلّ منهما بالعليّة، إذ العلم بكلّ منهما علّة للعلم بالآخر. و يمكن توجيه كلام السيّد بهذا الوجه، لكن يحتاج فيه[٤] إلى تكلّف، لا يخفى مع أنّ ما ذكره أدقّ و أحسن».

أقول: ما ذكره من التلخيص مردود، بأنّ قوله: «و لا يكون لوجوده في الذهن مدخل في تلك العليّة، و إن كان الاتّصاف بتلك العليّة في الذهن» غير معقول على رأي سيّد المحقّقين و غيره من جماهير الأعلام، بناء على ما يثبت[٥] عندهم من «أنّ ثبوت الشيء للشيء[٦]، في أي ظرف كان متأخّراً بالذات عن ثبوته في نفسه» فللوجود الذهني مدخل في الاتّصاف الذهني. كيف و عندهم أنّ الماهيّة البسيطة

١. ش: ـ موجودان.
٢. ج: ـ هذا.
٣. م، ج: ـ دون الآخر.
٤. ش، ج: ـ فيه.
٥. ش: ما ثبت.
٦. م، ج: شيء لشيء.

متقدّمة[١] على المركّبة. هذا إن أريد بكون الوجود الذهني له مدخل أن يكون شرطاً للعروض كما هو الظاهر، و إن أريد به كونه[٢] موصوفاً حقيقة بالعليّة كما يدلّ عليه قوله، أي وجود كلّ منهما يكون علّة لوجود الآخر في هذا الاعتبار.

فنقول: نسبة العليّة إلى الوجود الذهني مذكور في كلام الأستاذ و هو ليس بشيء، إذ كما أنّ العلّة في الوجود الخارجي هو الذات باعتبار الوجود دون الوجود الذي هو اعتبار عقلي، كذلك العلّة في الذهن و ترتّب الفأ بين الوجودين الذهنيين لا يدلّ على أنّ العلّة و المعلول هما الوجود الذهني كترتّب الفأ بين الوجودين الخارجيّين[٣] في العلّة و المعلول الخارجيّين، و أيضاً من المعلوم بالضرورة أنّ الوسط و الأكبر ليسا هما الوجودين في الذهن، بل الموجودين فيه.

أقول: في الجواب عن أصل الإيراد: إنّ معروض العليّة و المعلوليّة في صورة عليّة عدم العلّة لعدم المعلول نفس ذات العلّة و المعلول باعتبار عدمهما في الخارج، أي باعتبار كون[٤] الخارج ظرفاً لنفس عدميهما، و هذه العليّة مختصّة لعدم العلّة بالنسبة إلى عدم المعلول و لا ينعكس. و أمّا عليّة عدم المعلول بالنسبة إلى عدم العلّة، فمعروض العليّة و المعلوليّة هو نفس ذاتيهما باعتبار وجوديهما في الذهن لا نفس وجوديهما، و هذه العليّة تشرك[٥] بين عدم العلّة و عدم المعلول.

و ما ذكره من الوجه الآخر من الجواب فهو مراده ﷺ، و لا تكلّف في حمل كلامه عليه، لأنّ معنى كلامه أنّ العليّة في الأوّل في الوجود الذهني، يعني لا يكون إلّا في الذهن و لا يتصوّر في الخارج بناء على أنّ الاتّصاف الخارجي لما اقتضى وجود الموصوف في الخارج فلا يتصوّر للعدم وجود خارجي فلا يتصوّر الاتّصاف الخارجي، فالاتّصاف بالعلّة هاهنا في الوجود الذهني لا من حيث إنّه وجود ذهني حتّى لو كان للعدم وجود خارجي لكان الاتّصاف بالعليّة فيه أيضاً بخلاف الاعتبار الثاني. فإنّ الاتّصاف بالعليّة باعتبار الثاني[٦] خصوص الوجود الذهني لا من حيث

---

١. ش: مقدّمة.
٢. م: + موجوداً.
٣. ش: ـ الخارجيّين.
٤. ش: ـ أي باعتبار كون.
٥. م، ش: مشتركة.
٦. ش، ج: ـ الثاني.

إنّه وجود في الخارج لم يتّصف بالعليّة فيه بهـذا الاعتبار، لأنّ العليّة هاهنا بـاعتبار العلم و الوجود الذهني.

ثمّ قد ذكر هذا الوجه الشارح الجديد للتجريد و قد فصّله الأستاذ هناك و أورد عليه ايراداً و نحن أجبنا عنه هناك، فإن أردت الاطّلاع عليه فـارجـع إلى تـعليقاتنا عليها.

قوله ﷺ: «قال بعضهم: «العدم في نفسه مضاف إلى الوجود، لأنّه رفعه» إلى قوله «و هذا هو مراد القوم»»[١].

أقول: هذا الكلام يحتمل أمرين: **أحدهما:** إنّ معنى العدم هو السلب المضاف إلى الوجود بناء على أنّ الاضافة إلى الوجود معتبر في مفهوم لفظ العدم، كما أنّ إضافته إلى البصر معتبر في مفهوم لفظ «العمى»، فلا يمكن تصوّر مفهوم العدم بلا ملاحظة إضافته إلى الوجود، و كذا لا يمكن الاخبار عنه إذ لا يمكن تصوّر الشيء منفكّاً عمّا اعتبر في مفهومه. ألا ترى أنّه لا يمكن تصوّر مفهوم «العمى» بدون ملاحظة إضافته إلى البصر؟ و لا يذهب عليك أنّ هذا الكلام و إن كان حقّاً لكن لا يصلح أن يكون مراد القوم لعدم جدوي هذا الكلام مع أنّه لا اختصاص بالعدم، بل يجري في جمـيع المفهومات المعتبرة فيها الاضافات. و **ثانيهما:** إنّ العـدم، أي السـلب، لا يمكـن أن يتصوّر إلّا مضافاً إلى الوجود كما ذكره بعضهم، فالمعنى أنّ مفهوم السلب لا يمكن أن يتصوّر إلّا مضافاً إلى خصوص الوجود، حتّى أنّه لو أضيف إلى غيره من المفهومات كان بالحقيقة مضافاً إلى وجوده، و هذا لا يصلح أن يكون مراداً. و على التقديرين لا إختصاص بعدم الاخبار بالايجاب، بل يجري في السلب أيضاً.

قال الشارح: «مراد الشيخ من ذلك أنّه لا يصير مخبراً عنه في الموجبات»[٢].

---

١. **حاشية السيّد الشريف** «ص ٣٠، ش ١»: ... فإن كان مضافاً إلى وجود المطلق سمّى عدماً مطلقاً، و إن كان مضافاً إلى وجود خاصّ سمّى عدماً مضافاً، فالعدم لا يتصوّر إلّا مضافاً على أحد الوجهين، فالعدم المطلق بمعنى أنّه لا اضافة فيه ليس بمتصوّر قطعاً و لا بمحكوم عليه. و هذا هو مراد القوم، و حينئذ فلا إشكـال. لا يقال: قد حكمت على العدم المطلق بالمعنى المذكور إنّه ليس بمتصوّر، و الحكم عـليه يـقتضي تـصوّره. لأنّا نقول: قد تصوّرنا العدم مضافاً، و حكمنا عليه بامتناع عدم اضافته و بامتناع العلم و الاخبار على تقدير عدم الاضافة و لا محذور في ذلك حينئذ.

٢. شرح حكمة العين: ص ٦٧.

أقول: هذا الجواب مبني على أنّ مراد الشيخ عن الاخبار عن المعدوم المطلق أنّه لا يصير موضوعاً للقضيّة الصادقة، و الظاهر من الاخبار عن الشيء الحكم عليه ـ سواء كان صادقاً أم كاذباً ـ و قوله: «لم يعلم»[١] قرينة على ذلك، و حينئذ لا فرق بين الموجبة و السالبة في ذلك، إذ الوجود الذهني لازم حين الحكم، إذ لابدّ حين الحكم من تصوّر المحكوم عليه، و هو الوجود الذهني.

قيل: «و فيه نظر؛ لما نقلنا عن الشيخ من: أنّ الاخبار عن العدوم بالسلب أيضاً محال، و ننقل هاهنا عبارته، فنقول: قال: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب، و إذا أخبر عنه بالسلب أيضاً فقد حصل[٢] له وجود بوجه ما في الذهن. لأنّ قولنا: هو يتضمّن إشارة و الاشارة إلى المعدوم، الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال»[٣]. اللّهم أن يقال مراد الشيخ من العدم هاهنا ليس هو المعدوم، ثمّ يجب أن يخصّ الدعوي بالموجبة الصادقة الخارجيّة حتّى يتمّ، لأنّ كلّ ما يحكم عليه بالسلب يكون موجوداً في الذهن، فيصحّ أن يجعل موضوعاً للقضيّة الموجبة الحقيقيّة أو الذهنيّة و يحكم عليه بحكم و أقلّه أنّه موجود في الذهن و معلوم، إذ لا يقتضي صدقها إلّا وجود الموضوع في الذهن.

و أيضاً يصحّ أن يجعل موضوعاً للقضيّة الخارجيّة الكاذبة، إذ أصل الحكم الايجابي لا يقتضي إلّا ما يقتضي السالبة، و الفرق بينهما ليس إلّا في صدق الحكم لا في أصله، و لا شكّ أنّ العدم المضاف أيضاً لا يصير محكوماً عليه و مخبراً عنه في القضيّة الموجبة الخارجيّة الصادقة، لأنّه معدوم في الخارج».

أقول: ما نقله يدلّ على أنّ الاخبار عن المعدوم المطلق بالسلب محال أيضاً بمعنى أنّه لا يمكن أن يحكم عليه حكماً سلبيّاً، أي يصدر عنّا الحكم السلبي كما لا يمكن أن

---

١. أيضاً، يكون قول المصنّف أي الكاتبي القزويني رحمه الله: و لأنّ الشيء ما لم يعلم، لم يعلم اضافته إلى غيره، فالعدم المضاف لا يمكن أن يعلم إلّا بعد العلم بالعدم المطلق.

٢. الهيّات الشفاء: جعل.

٣. الهيّات الشفاء: الفصل الخامس من المقالة الأولى، الرقم ٤٣ – ٤٤.

يحكم عليه حكماً إيجابيّاً. و هذا لا ينافي تخصيص الاخبار بمعنى آخر، أي[١] بمعنى صحّة وقوعه موضوعاً للقضيّة الصادقة في الواقع مع قطع النظر عن حكمنا و إخبارنا بكونه إيجابيّاً.

ثمّ أقول: تخصيص الدعوي بالخارجيّة غلط مبني على عدم الفرق بين ما يكون وجود الموضوع يقتضي[٢] صدق القضيّة و تحقّقها و بين ما إذا كان مقتضي الحكم فيها بناء على أنّ الحكم يستدعي تصوّر الموضوع الذي هو الوجود الذهني، و حينئذ يندفع ما أورده من أنّ العدم المضاف أيضاً لا يصير محكوماً عليه و مخبراً عنه.

قال الشارح: «و العلم بالمركّب إنّما يكون بعد العلم بأجزائه»[٣].

قيل: «أقول: المراد بالعدم المطلق في هذا الكلام[٤] إمّا أن يكون هو الرفع أو رفع الوجود، و على كلا التقديرين المراد منه إمّا مفهوم العدم أو ما صدق عليه العدم و على جميع تلك التقادير، المراد من العلم إمّا العلم بالوجه أو العلم بالكنه. و على التقدير الثاني إمّا أن يكون المراد من العلم، العلم التفصيلي أو الأعمّ. و هذه الاحتمالات تجري في العدم المضاف أيضاً، سواء كان المراد من العدم المضاف، العدم المضاف إلى المفهومات كعدم زيد و عمرو أو العدم المضاف إلى الخارج و الذهن، و يحصل من ضرب تلك الاحتمالات احتمالات كثيرة. و لا يتمّ هذا الوجه إلّا إذا كان المراد من العدمين مفهومها و من العلم بالعدم المضاف العلم بالكنه مفصّلاً، و من العلم بالعدم المطلق العلم به مطلقاً أعمّ من أن يكون مجملاً أو مفصّلاً.

قال الشارح: «فالشرطيّة ممنوعة»[٥]، و في الحواشي الشريفة الشريفيّة، إلى آخره.

قيل: «أقول: و يرد عليه إيراد ظاهر و هو أنّ حصول العدم المطلق في الذهن

---

١. ش: ـ بمعنى آخر أي.
٢. ج: مقتضي.
٣. شرح حكمة العين: ص ٦٨.
٤. ج: مقام.
٥. شرح حكمة العين، ص ٦٨: ... لأنّ العدم المطلق مادام عدماً مطلقاً لا يكون مضافاً إلى ملكة فلم يكن العدم المطلق مادام كذلك جزءاً من المضاف ليلزم العلم به عند العلم بالمضاف، و إن أراد بمعلوميّته على التقدير معلوميّته على التقدير في غير تلك الحال، بل حال وجوده في الذهن فالشّرطيّة مسلّمة لكن لا يلزم من ذلك خلف و لا محال على ما لا يخفى.

لا ينافي كونه عدماً مطلقاً، نعم ينافي كونه معدوماً مطلقاً[١] و هو بـيّن. و يمكـن أن يقال: مراد الشارح هو أنّ العدم المطلق مادام عدماً مطلقاً لا يعلم لا أنّـه لا يـعلم أصلاً، و لو كان مضافاً؛ لأنّ ذات العدم المطلق لا يقتضي عدم المعلوميّة و معلوميّته على تقدير الاضافة، أي بشرط كونه مضافاً، لا يستلزم معلوميّة حال كونه مطلقاً.

و حاصله حينئذ هو ما نقله السيّد ﷺ في الحاشية السابقة من بعضهم إلّا أنّ فيما نقله مبني الجواب علـى أنّ المراد من العدم المطلق ما اعتبر عدم الاضافة فيه أصلاً بخلاف كلام الشارح، فإنّ جوابه تامّ. و إن كان المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود على ما هو المشهور بينهم، إذ حاصل جوابه هو أنّ لا منافاة بين القول بعدم العـلم بالعدم المطلق مادام مطلقاً، و بين القول بالعلم بالعدم المضاف، لأنّ العلم بـالمضاف لا نسلّم أنّه يستلزم العلم بالمطلق مادام مطلقاً.

قال السيّد ﷺ: «و ما أجاب به الشارح من قوله: و عن الثاني، إلى آخره، فساقط كما لا يخفى»[٢]، يعني: إذا كان المراد من العدم المفهوم يسقط جواب الشارح، إذ مداره على أنّ المراد من العدم ما صدق عليه العلم، فتأمّل».

قوله ﷺ: «و كذا ما ذكره الشارح بأدنى تصرّف، لكن لا يظهر فرق بين المفهومين في ذلك»[٣].

قيل: «أقول: و كان هذا «التصرّف» هو أن يقال: مراده بمدلول لفظ العدم وحده معنى العدم بشرط أن لا يكون متّصفاً بصفة من الصفات و لو بكونه عدماً مطلقاً، و لا شكّ أنّ ذلك يساوق كونه معدوماً مطلقاً فيصير حاصل كلامه هو أنّ العدم المطلق مادام معدوماً مطلقاً لا يخبر عنه، و ظاهر أنّه لا فرق بين العدم المطلق و المضاف في ذلك».

قوله ﷺ: «لما جاز الاخبار عمّا صدق عليه المضاف و هو بعنيه ما صدق عـليه المطلق جاز الاخبار عنه أيضاً».

---

١. م: ـ نعم ينافي كونه معدوماً مطلقاً.
٢. حاشية السيّد الشريف: ص ٣١، س ١.
٣. أيضاً.

قيل: «أقول: فيه بحث؛ لأنّ كلّ عدم مضاف هو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق، إذا كان المراد من العدم المطلق هو الرفع المطلق، لأنّ كلّ عدم مضاف فلا شكّ أنّـه رفع، سواء كان عدماً في الخارج أو في الذهن أو في كليهما. و أمّا إذا كان المراد مـن العدم المطلق هو رفع الوجود المطلق، فلا شكّ أنّ صدق عليه العدم المـضاف ليس بعينه ما صدق عليه العدم المطلق بهذا المعنى، لأنّ رفع الوجود الخارجي ليس رفعاً للوجود المطلق، لأنّ رفع العامّ برفع جميع أفراده لا برفع فرد منه ضرورة و اتّفاقاً، نعم هو رفع المطلق الوجود و بين رفع الوجود الوجود المطلق و رفع مطلق الوجود بون بعيد، كما أنّ بين الوجود المطلق و مطلق الوجود بون، فتأمّل.

قوله ﷺ: «فالاحتمالات التي لا يبعد حمل كلام المصنّف عليها أربعة»[1].

قيل: «أقول: و الأشبه أنّ مراد الشيخ ليس شيء من تلك الاحتمالات، بل معنى كلامه هو أنّ العدم المطلق لا يمكن أن يعلم و يخبر عنه إلّا بـنوع مـن المـقايسة و الاضافة إلى الملكات، أي الموجودات.

و تفصيل هذا قال[2] في الفصل السادس[3] من المقالة الأولى من الفنّ الخامس من الجملة الأولى في المنطق حيث قال: «و هاهنا موضع شكّ في أنّ المعدوم الذات المحال الوجود، كيف يتصوّر إذا سئل عنه بـ«ما هو» حتّى يطلب بعد ذلك «هل هو» فإنّه إن لم يحصل له في النفس معنى، كيف يحكم عليه بأنّه حاصل أو غير حاصل؟ و المحال لا صورة له في الوجود، فكيف يؤخذ عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصوّر معناه؟

فنقول في جوابه[4]: إنّ هذا المحال إمّا أن يكون مفرداً لا تركيب فيه و لا تفصيل، فلا يمكن أن يتصوّر البتّة إلّا بنوع من المقايسة بالموجود و بالنسبة إليه[5] كـقولنا: «الخلأ ضدّ الملأ»[6] فإنّ الخلأ يتصوّر بأنّه للأجسام كالقابل، و ضدّ الملأ يتصوّر بأنّه

---

١. حاشية السيّد الشريف: ص ٣١، ش ١.
٢. م: ما قاله.
٣. جميع النسخ: الخامس.
٤. منطق الشفاء: ـ في جوابه.
٥. ش: + و إمّا في ذاته فلا يكون متصوّراً.
٦. يا للعجب من الدكتور إبراهيم مدكور، فإنّه أبدل «الملأ» بكلمة «اللّه» و هذا لا معنى له، و إنّه من سهو القلم.

كالحار للبارد، فيكون المحال يتصوّر بصورة أمر ممكن ينسب إليه[۱] المحال، و يتصوّر نسبته إليه[۲] إمّا في ذاته فلا يكون متصوّراً و لا معقولاً و لا ذات له. و أمّا الذي فيه تركيب ما و تفصيل عن مثل عنزايل أو عنقاء و إنسان يطير، فإنّما يتصوّر أوّلاً تفاصيله التي هي غير محالة، ثمّ يتصوّر لتلك التفاصيل اقتران ما على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الأشياء الموجودة المركّبة الذوات، فيكون هناك أشياء ثلاثة إثنان منها جزءان كلّ بانفراده موجود و الثالث تأليف بينهما هو من جهة ما هو التأليف متصوّر بسبب أنّ التأليف من جهة ما هو تأليف من جهة ما يوجد، فعلى هذا النحو يعطي معنى دلالة إسم المعدوم. فيكون المعدوم إنّما يتصوّر بعدم الموجودات[۳]»[٤]، هذا كلامه.

و لا يخفى عليك بعد التأمّل كمال دقّته و لطافته و رفع الاشكالات الواردة على الاخبار عن المعدوم المطلق، بأنّه ممتنع و بأنّه لا يعلم و لا يخبر عنه المستلزم لتصوّره و انطباقه على قوله[٥]: «العدم المطلق لا يعلم و لا يخبر عنه، بل المضاف إلى الملكات»[٦] فتأمّل في المقام، عسى أن ينفعك في رفع كثير من شبه الأوهام و اللّه الموفّق للمرام».

أقول: كلام الشارح في الجواب عن الثاني، بل في الجوابين مبني على أنّ المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعدوم المطلق على ما صرّح به حيث قال: «النزاع فيما يصدق عليه المعدوم[۷] المطلق»[۸]، و أشار إليه قدس سره في الحاشية حيث قال: «فمعنى كلام الشيخ أنّ ما يصدق عليه المعدوم المطلق، إلى آخره»[۹]. و أمّا الوجه الذي ذكره

---

۱. ش: + معه. ۲. أيضاً: + و تشبّهاً به.
۳. منطق الشفاء: لتصوّر متقدّم للوجودات.
٤. منطق الشفاء: الفصل السادس من المقالة الأولى من الفنّ الخامس، الرقم ۷۲.
٥. أي قول الشيخ الرئيس ابن سينا رحمه الله في الفصل الخامس من منطق الشفاء.
٦. شرح حكمة العين، ص ٦٦. قال الشارح ميرك البخاري بعد نقل عبارة الشيخ: «أي بل العدم الذي يعلم و يخبر عنه هو العدم المضاف إلى الملكات. ۷. شرح حكمة العين: العدم.
۸. أيضاً، ص ٦۹: ... لا في مفهوم هذا العنوان.
۹. **حاشية السيّد الشريف** «ص ۳۱، ش ۱»: قوله: لأنّ النزاع فما يصدق عليه المعدوم المطلق، فمعنى كلام الشيخ أن يصدق عليه المعدوم المطلق، فإنّه مادام كذلك لا يكون معلوماً مخبراً عنه، و هذا حقّ فإنّه ما لم

لسقوط جواب الشارح فساقط على ما نشير إليه و إلى التوجيه الحقّ فيه، و كذا ما ذكره لتوجيه التصرّف و ستطلع على ما هو الحقّ فيه.

و أمّا البحث الذي ذكره فمردود، بأنّ الكلام على تقدير أن يكون المراد بـالعدم المطلق ما صدق عليه مفهوم السلب من غير اضافته إلى شيء أصلاً لا سلب الوجود المطلق. ثمّ ما ذكره من الوجه الأشبه لكلام الشيخ ففيه أنّ ما ذكره الشيخ فيما نقله المصنّف الحكم على العدم المطلق بامتناع العلم به و الاخبار عنه و جواز ذلك في العدم المضاف، فالمراد بالعدم مقابل العدم المضاف ـ سواء كان محالاً أو ممكناً ـ و فيما نقله يكون الحكم على المحالات بأنّها كيف يتصوّر و أين هذا من ذلك! هذا ما وصل إليّ

يحصل في الذهن لا يكون معلوماً و لا محكوماً عليه، و حينئذ لا يكون معدوماً مطلقاً بمعنى أنّه لا ثبوت له أصلاً ضرورة إنّه ثابت في الذهن. نعم، يصدق عليه أنّه معدوم في الخارج فيكون معدوماً مضافاً إلى الخارج و المسألة نظيرهالمجهول المطلق فما أجيب به هناك يجاب به هاهنا كما أشار إليه الشارح بقوله: «و الجواب عن الأوّل، إلى آخره» و لا يذهب عليك أنّ ظاهر العبارة لا يساعد هذا المعنى، فإنّ المضاف إلى الملكات هو العدم لا المعدوم، فكذلك العدم المطلق المذكور فمقابلته، ثمّ الكلام إنكان في مفهومي العدم المطلق و المضاف، فإن أريد أنّ مفهوم العدم المطلق لا يعلم أصلاً لا بالكنه و لا بوجه ما فهو باطل، لأنّ الحكم بعدم العلم و الإخبار يستدعي تصوّره و لو بوجه ما. و أيضاً تصوّر مفهوم العدم المضاف يستلزم تصوّره و لو بوجه ما ضرورة أنّ العدم الذي اعتبر اضافته إلى الملكة لا يكون مضافاً و إلّا فننقل الكلام إليه فيتس أو ينتهي إلى المطلق. و إن أريد بالكنه فلا يتوجّه عليه ما ذكر، لأنّه لا يستدعي عن التصوّر بالكنه لكن لا اختصاص لهذا الحكم بهذا المفهوم، بل أكثر المعاني كذلك و لا أقلّ ظاهراً من مشاركة مفهوم المضاف له في ذلك المعنى، فلا يظهر الفرق. و ما أجاب به الشارح من قوله: «و عن الثاني، إلى آخره» فساقط كما لا يخفى. و أمّا حال الإخبار فأنت خبير بها إذا توجّهت إليها بالتأمّل الصادق، إذ المذكور في بعض تصانيف المصنّف يدفع الاعتراض عن كلام الشيخ، و كذا ما ذكره الشارح بأدنى تصرّف لكن لا يظهر فرق بين المفهومين في ذلك. و إن كان فيما صدق عليه هذا إنّ المفهومان فإن أريد أنّ ما صدق عليه مفهوم العدم المطلق ليس معلوماً أصلاً، فباطل ضرورة أنّه معلوم بهذا الوصف. و كيف لا و ما يصدق عليه مفهوم العدم المطلق من أفراده يصدق عليه مـفهوم العـدم المـضاف ضرورة، إن كان فرد من أفراد العدم المطلق فإنّه مضاف إلى شيء، فإن كان ما صدق عليه العدم المطلق أيضاً معلوماً بوجه ما. و أمّا حديث الجزئيّة فلا يتأتي هاهنا بما يمنع كون ما صدق عليه المطلق جزءاً ممّا صدق المضاف و هو ظاهر، و امتناع الإخبار باطل فإنّه لما جاز الإخبار عمّا صدق عليه المضاف و هو بعينه ما صدق عليه المطلق جاز الإخبار عنه أيضاً، و حاصل الجواب ما عرفت. لا يقال: ما ذكرتم يقتضي تساوي المطلق و المضاف. لأنّا نقول: التساوي في الصدق بدليل خارجي لا ينافي العموم بحسب المفهوم، و أنت إذ تفكّرت يظهر لكالحال فيما إذا أريد مفهوم المعدوم المطلق و المضاف، فالاحتمالات التي لا يبعد حمل الكلام عليها أربعة، و الظاهر من العبارة هو الثاني و الثالث. و المقصود من هذا التطويل، التنبيه على وسعة المجال الفكر في هذا المقام مع ما فيه تشحيذ الخاطر و أعمال الناظر.

من الحواشي التي علّقها بعض المتأخّرين[١]، و اللّه اعلم[٢].

قال الشارح: «و الجواب عن الأوّل أنّ العدم المطلق، إلى آخره»[٣].

أقول: الظاهر أنّ الشارح بنى الكلام على حمل العدم المطلق على المعدوم المطلق على سبيل المسامحة المشهورة، و جعل القضيّة محصورة بكون الحكم فيها على ما يصدق عليه المعدوم المطلق[٤] على ما أشار إليه ﷺ حيث كتب على قول الشارح: «لأنّ النزاع فيما صدق عليه المعدوم المطلق، فمعنى كلام الشيخ أنّ ما يصدق عليه المعدوم المطلق، فإنّه مادام كذلك لا يكون معلوماً و لا مخبراً عنه»[٥]. و الظاهر أنّه جعل القضيّة وصفيّة كما في الجواب الثاني، و يدلّ عليه العبارة المنقولة، فصار حاصل الجواب عن الأوّل: إنّ المعدوم المطلق مادام معدوماً مطلقاً لا يخبر عنه بعدم الاخبار باعتبار معلوميّته بهذا الوصف و موجوديّته في الذهن و صدق الحكم على تقدير كونه معدوماً مطلقاً.

و لو قال في الجواب عنهما: إنّ قولنا: العدم المطلق لا يعلم و لا يخبر عنه قضيّة وصفيّة لكان أحضر، و لعلّه إنّما أفرد الثاني بالذكر، و فصّله عن الأوّل لنكتة سنذكر، و أراد بمدلول هذا اللفظ وحده ذات المعدوم المطلق من غير اتّصافه بكونه معدوماً مطلقاً، بل من غير اعتبار معلوميّته بهذا الاتّصاف على ما يدلّ عليه قوله لمعلوميّته باعتبار اتّصافه به، و أراد بمدلوله مع اتّصافه مدلوله مع معلوميّته بهذا الاتّصاف، و حينئذ ينطبق على ما قرّرنا.

قال الشارح: «لأنّ العدم المطلق مادام عدماً مطلقاً لا يكون مضافاً إلى ملكة، إلى

---

١. ج: المعاصرين.

٢. حاشية ج «الورقة ٨٢، ب»: هذا منتهي حواشي قاضي‌زاده الرومي ﵀.

٣ – شرح حكمة العين، ص ٦٨: ... يؤخذ على وجهين: أحدهما مدلول هذا اللفظ وحده، و الثاني مدلوله مع اتّصافه بكونه عدماً مطلقاً. و بالوجه الثاني: لا يكون عدماً مطلقاً لكونه موجوداً في الذهن لمعلوميّته باعتبار اتّصافه به، و إذا كان كذلك فالاخبار عن العدم المطلق المأخوذ بالوجه الثاني بأنّه لا يخبر عنه، إذا كان مأخوذاً بالوجه الأوّل لا يكون مشتملاً على خلف و منافات.

٤. م: ـ المطلق.

٥. حاشية السيّد الشريف: ص ٣١، ش ١.

آخره»[١].

أقول: بعد حمل عـدم المطلق على ما يصدق عليه المعدوم المطلق كما أشير إليه في الحاشية على ما نقلنا، و يدلّ عليه قوله في غير تلك الحال، بل حال وجوده في الذهن لا يلائم هذا الكلام، فلعلّ ذلك خلط منه بين العدم المطلق بمعنى المعدوم المطلـق، أي ما لا يكون موجوداً أصلاً، و بين العدم المطلق بمعنى السلب الغير المضاف إلى شيء أصلاً عـلى ما أشار إليه ﷺ حيث قال: «قال بعضهم، إلى آخره»، فالمراد بالمطلق مـا يكون مضافاً إلى الوجـود المطلق، و المراد بالمضاف إلى الملكة ما يكون مضافاً إلى خصوص أحد الوجودين، و ظاهر كلامه ﷺ لا يخفى عن إيماء إليه.

قال المصنّف: «العدم المطلق الذي هـو اللّا كـون المطلق»[٢].

أقول: هذا الكلام من المصنّف صريح في أنّه حمل العدم على سلب الوجود المطلق، و ما أورده من النظر حيث قال: «العدم المضاف لا يمكن أن يعلم إلّا بعد العلم بالعدم المطلق» يقتضي أن يحمل العدم المطلق على مفهوم السلب، لأنّ العدم المـطلق بهـذا المعنى مضاف إلى الوجود المطلق، كمـا أنّ العدم الخـارجي مثلاً مضاف إلى الوجود الخارجي.

و لو قيل: إنّه أراد بالمطلق أن لا يضاف إلى خصوص الوجود، و بـالمضاف أن يضاف إلى خصوص الوجود الخارجي أو الذهني فمع بعده عن اللفظ.

نقول: حينئذ لا يمكن دعوى كون تصوّر اللّا كون الخارجي مـثلاً مـتوقّفاً عـلى تصوّر اللّا كون المطلق و هو ظاهر، فهل هذا إلّا خلط بين المعنيين؟

قال الشارح: «إذ نحن نتصوّر كلّ واحد، إلى آخره»[٣].

أقول: هذا، أي من مجموع كلام المصنّف و الشارح، دور، بيانه: إنّ مقصود المصنّف من إثبات كون اللّا كون له صورة في العقل أن يكون معلوماً و متصوّراً، ردّاً لما ذكره الشيخ من أنّه لا يعلم، فالمصنّف أثبت معلوميّته بأنّ له صورة في العقل و الشـارح

---

١. شرح حكمة العين: ص ٦٨. ٢. شرح حكمة العين: ص ٦٨.

٣. شرح حكمة العين، ص ٦٩: ... منهما و نحكم عليها بالصفات الوجوديّة و العدميّة، فيكون لكلّ واحد منهما صورة في الذهن، إذ التصوّر إنّما يكون لحصول صورة.

عكس كما لا يخفى على الناظر، فتأمّل في توجيهه.

قوله ﷺ: «فإنّ المضاف إلى الملكات هو العدم لا المعدوم»[١].

و مفهوم المعدوم لا يكون مضافاً إلى الملكة حقيقة، و لو أطلق عليه أنّه مضاف إليها، فإنّما هو باعتبار اشتماله على المفهوم العدم الذي هو مضاف إلى الوجود. و إذا كان حال المفهوم كذلك فحال ما صدق عليه هذا المفهوم كما اختاره الشارح على ما صرّح به ﷺ بعد.

قوله ﷺ: «ثمّ إن كان الكلام في مفهومي العدم المطلق و المضاف»[٢].

أقول: في العدم المطلق احتمالات: **أحدها:** هذا المفهوم المركّب التقييدي، و ظاهره أنّه ليس بمراد في هذا المقام، إذ لا يتوهّم أحد انّ هذا المفهوم المركّب لا يعلم و لا يخبر عنه. و **ثانيها:** معروض هذا المفهوم و هو سلب الوجود المطلق و مقابله سلب الوجود الخاصّ، و ظاهر العبارة لا يساعده، لأنّه مضاف أيضاً إلى الملكة. و أيضاً لا شكّ في إمكان تصوّر سلب الوجود المطلق و الاخبار عنه و كونه سلب الوجود المطلق لا ينافي موجوداً مطلقاً، إنّما المحال أن يكون أمراً موجوداً و معدوماً لا كونه عدماً و موجوداً. و **ثالثها:** مفهوم السلب لا بشرط الاضافة، و هو أيضاً لا يكون مراداً لما مرّ آنفاً. و **رابعها:** السلب بشرط عدم الاضافة، و الظاهر أنّ هذا هو المراد في المقام على ما أشار إليه ﷺ في الحاشيه المتصدّرة بقوله: «قال: بعضهم». ثمّ إن ثبت أنّ مفهوم السلب بدون الاضافة إلى أمر ما لا يمكن تصوّره، فهذا الكلام و هو أنّ العدم المطلق لا يعلم و لا يخبر عنه كان حقّاً و إلّا فلا و إلى الأوّل قوله ﷺ في حاشية التجريد و ردّ عليه الشارح الجديد للتجريد و جزم بالثاني.

أقول: و بما قرّرنا ظهر أنّ قوله ﷺ: «و أيضاً تصوّر مفهوم العدم المضاف يستلزم تصوّره و لو بوجه ما» إلى قوله: «أو ينتهي إلى المطلق»[٣] محلّ نظر؛ لأنّ هذا الكلام إنّما يصحّ لو كان المراد من المطلق لا بشرط الاضافة. و قد عرفت أنّ الظاهر

---

١. حاشية السيّد الشريف: ص ٣١، س ١. ٢. أيضاً.
٣. أيضاً.

انّ المـراد المعتبر بشـرط لا و كـذا قـوله: «و لا أقلّ» ظاهراً من مشـاركة مـفهوم المضاف له في ذلك، لأنّ هـذه المشاركـة إنّما يظهر إذا كان المطلق معتبراً في المضاف جزءاً لمفهومه، و المطلق الذي يعتبر في المقيّد هو المأخوذ لا بشرط.

و **الجواب**: انّ مراده ﷺ هو الثالث و كـونه غير مراد في المقام، إذ لا مجال لتوهّم كونه غير معلوم و غير مخبراً عنه غير ضارّ في مقصوده، إذ مقصوده ذكر الاحتمالات العقليّة و إن لم يكن مراده، نعم يتوجّه أنّ لما كان ﷺ في صدد استيفاء الاحـتمالات فينبغي أن يذكر المعنى الرابع، أي السلب بشرط لا شيء لكنّه لم يتعرّض له هـاهنا لذكره فيما قبل نقلاً عن البعض يدلّك عـلى ما ذكرنا قوله: «ما يصدق عليه مـفهوم العدم المطلق من أفراده يصدق عليه مفهوم العدم المضاف ضرورة أنّ كلّ فرد مـن أفراد العدم المطلق، فإنّه مضاف إلى شيء»[1] و كذا قوله: «و امتناع الإخبار باطل، فإنّه لما جاز الإخبار عمّا صدق عليه المضاف و هو بعينه ما صدق عليه المطلق و جاز الإخبار عنه أيضاً»[2]. إذ لا يخفى أنّ ذلك كلّه مبني على أن يكـون المـراد بـالمطلق المأخوذ لا بشرط شيء دون المأخوذ بشرط لا شيء، فتدبّر.

ثمّ سقوط جواب الشارح عن الاعتراض الثاني وجهه أنّ مداره على الفرق بين المطلق و المضاف، لأنّ اعتراض المصنّف في شـقّ المعلوميّة، حاصله عدم الفرق بين المطلق و المضاف في ذلك، بل معلوميّة المضاف مـلزوم لـمعلوميّة المـطلق، فـتجويز معلوميّة المضاف و عدم تجويز معلوميّة المـطلق متنافيان. و إذا ظهر اشتراك المطلق و المضاف في المعلوميّة، سقط الجواب بالكلّية و في شقّ الاخبار مـداره عـلى إبـطال نفس هـذا الكلام، و هـو أنّ العدم المطلق لا يخبر عنـه، لأنّه يشتـمل على التـناقض و لا دخل فيه لكون المضاف يخبـر عنه عـلى مـا يتبادر من تقرير الشارح هناك.

و هـذا مـا وعدناك في نكتة افراد الشارح، الجواب عن الايراد بامتناع معلوميّته عن الايراد بامتناع الاخبار عنه، و ليس وجهه أنّ الجـواب الشارح مبني عـلى مـا صدق عليه. و الكلام في أنّ المراد مفهوم العدم، إذ قد مرّ أنّ الجواب عن الاعتراض

---

۱. حاشية السيّد الشريف: ص ۳۱، س ۱. ۲. أيضاً.

الأوّل أيضاً مبني على هذا على ما صرّح به ﷺ في مفاتيح هذه الحاشية، و قد صرّح بأنّ جواب الشارح عن الأوّل يجري بأدنى تصرّف في مفهوم العدم.

و الحاصل أنّ الظاهر من كلامه ﷺ الفرق بين الجواب الأوّل و الثاني، بأنّ الأوّل يجري في المفهوم بأدنى تصرّف و الثاني لا يجري، و على هذا لا يظهر هذا الفرق و الاحتياج إلى التصرّف لما عرفت أنّ بناء كلام الشارح على حمل العدم على المعدوم، و أراد به ما صدق عليه المعدوم على ما مرّ غير مرّة.

و الكلام هاهنا انّما هو في مفهوم العدم لا ما صدق عليه المعدوم، فأجزائه هاهنا أن يقال: الاخبار عن العدم الذي كان هو مضافاً في الواقع بأنّه لا يخبر عنه حين كونه مطلقاً، و قوله: «لا يظهر الفرق بين المفهومين في ذلك»[1]، بيانه إنّ معنى قول الشيخ «العدم المطلق لا يخبر عنه» بعد الجواب إمّا لحكم على العدم الذي هو بالحقيقة مضاف أيضاً بأنّه لا يخبر عنه، إذا كان مطلقاً غير مضاف و العدم المضاف أيضاً كذلك، لأنّه إذا صار مطلقاً لا يخبر عنه مادام مضافاً.

و فيه **نظر**؛ إذ يصدق أنّ المطلق لا يخبر عنه مادام مطلقاً، و لم يصدق أنّ المضاف لا يخبر عنه مادام مضافاً فظهر الفرق. و قوله: «و حاصل الجواب ما عرفت»[2]، معناه أنّ الجواب يمكن بأدنى تصرّف، لأنّ الكلام هاهنا فيما صدق عليه العدم و الجواب الشارح مبنيّاً على أنّ المراد ما صدق عليه المعدوم المطلق، لكن لا يظهر الفرق بناء على اتّحاد ما صدق عليه المطلق و المضاف، و أنت تعلم حال هذا الاتّحاد. و قوله: «و الظاهر من العبارة هو الثاني و الثالث»[3]، أي مفهوم العدم المطلق و المضاف و ما صدق عليه المطلق و ما صدق عليه المضاف حقّ، لكنّه لو حمل الكلام على الاحتمال الأوّل، أي ما صدق عليه المعدوم المطلق، ظهر الفرق بين المطلق و المضاف. و اندفع الايراد بحسب المعنى و على هذين الاحتمالين يبقى الايراد على المعنى على ما قرّره السيّد. هذا ما تيسّر لي في حدّ هذا المقام، و اللّه المستعان و عليه

۱. حاشية السيّد الشريف: ص ۳۱، ش ۱.
۲. أيضاً.
۳. أيضاً.

التكلان.

قال الشارح: «و ذكر أفضل المحقّقين»[١] و هو المحقّق الطوسي.

و حاصل كلامه: إنّ كلامهم صريح في أنّ نزاعهم ليس إلّا في اللفظ على ما يظهر من تفسيرهم لفظ الموجود و المعدوم، فالحكم بأنّ كلامهم خلاف البديهة أوّلاً ثمّ التنزّل عن ذلك، و تجويز كونهم مفسّرين لفظ الموجود و المعدوم بمعنى آخر غير ما يفسّره الجمهور مبني على الغفلة من كلامهم هذا.

و أقول: لو كان الموجود ذاتاً له صفة الموجود و المعدوم ذاتاً ليس له صفة الوجود، فالصّفة لا يكون إلّا حالاً و الحال لا يكون إلّا صفة، أمّا الثاني فظاهر. و أمّا الأوّل فلأنّ الواسطة بين الموجود و المعدوم عندهم منحصرة في الحال، و حينئذ لا حاجة في تعريف الحال إلى القيود المشهورة للاحتراز على ما نقله الشارح، بل بذكر يخرج جميع ما هو غير الحال و يدخل جميع ما هو الحال إلّا أن يحمل الصفة المذكورة في تعريف الحال على غير ما نقله المحقّق عنهم، بل على المعنى القائم بالغير و فيه تكلّف تامّ.

ثمّ أقول: قد أفاد بعض المحقّقين أنّ صفات المعدومات عندهم معدومة، و هذا بظاهره تناقض ما نقله المحقّق عنهم، فتأمّل[٢].

●□●

تمّ تصحيح مبحث الوجود من المقالة الأولى في الأمور العامّة
بيد العبد الضعيف علي الحيدري اليساولي اقال اللّه
عثراته في دار العلم قم، يوم الجمعة من المحرّم
الحرام من سنة ١٤٢٦ هـ ق و هو
الموفّق المعين تبارك و تعالى.

---

١. شرح حكمة العين: ص ٧٠.

٢. حاشية ج «الورقة ٨٦، الف»: تمّ مبحث الوجود.

فهرست کتابها (در متن)

الاشارات ۱۰۳
الالهیات من کتاب الشفاء ۶۱، ۹۹، ۱۲۳، ۱۳۳
تجرید الاعتقاد ۳۶، ۹۲، ۹۷، ۱۱۸
حاشیة التجرید (للسیّد صدر الدین الدشتکی) ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۶۰
حاشیة السید الشریف للتجرید ۵۳، ۵۴، ۸۵، ۹۰
حاشیة شرح المطالع ص ۴
حاشیة المطالع ۷۴، ۹۰
الحواشی القطبیّة (حواشی شرح حکمة العین، للعلامة قطب الدین محمود الشیرازی) ۵۷
شرح الاشارات ۵، ۸۶، ۱۰۵، ۱۳۷
الشرح الجدید للتجرید ۳۰، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۵۳، ۶۳، ۷۲، ۱۴۴
الشرح القدیم للتجرید ۳۸،
شرح الملخّص ۱۰۷، ۱۴۶
الشفاء ۱۳۵، ۱۳۷
المباحث المشرقیّة ۷۵، ۷۷، ۱۱۷
المقاصد ۱۱۷
الملخّص ۹۹
منطق الشفاء ۱۵۵

فهرست کسان (در متن)

أرسطو ۱۰۰
أفلاطون ۹۹
سقراط ۹۹
السيّد الصّدر (الدشتکی) ۱۰۴
الشيخ الأشعری ۲۵
الشيخ المقتول (السّهروردی) ۱۰۰
العلاّمة ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۸
الفاضل اللاّری ۳۷
المحقّق الدّوانی ۱۰۱، ۱۲۰
المحقّق الطّوسی ۱۶۳

فهرست کسان (در پانوشتها)

ابراهیم مدکور ۱۵۵
ارسطو ۱۰۰
افلاطون ۹۹، ۱۰۰
الآقا حسین (الخوانساری) ۲۱، ۲۴، ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۵۶، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۸
الآقا رضي (الخوانساری) ۸، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۸
الامام فخر الدین ا لرازی ۱۰۸
السیّد صدر الدین الدشتکی ۸۵، ۱۰۴، ۱۰۵
الشیخ الرئیس ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۵۶
الفاضل الشیروانی (ملاّ میرزا) ۷، ۸، ۲۷، ۳۴
قاضی زاده الرومی ۲۰، ۵۴، ۷۰، ۷۶، ۸۹، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۷، ۱۵۸
قاضی محمود بن ابی بکر الارموی ۲۷
قطب الدین محمود الشیرازی ۲۹
القوشجی ۱۱۸
الکاتبی القزوینی ۶، ۲۳، ۴۷، ۵۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۵۲
المحقق الدوانی ۵۲، ۶۵، ۸۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۳۷
محمد بن مبارکشاه البخاری ۲، ۳، ۸۴، ۹۵، ۱۰۷، ۱۱۱
محمد کاظم ۲۷، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۲۵

ملا سعد التفتازانی ۱۱۷
ملا کمال ۳
المواقف ۱۰۰، ۱۴۵
میرداماد ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵
میرزاجان الباغنوی ۳۷، ۱۲۵، ۱۳۱
نصیر الدین الطوسی ۱۲۷، ۱۳۷

فهرست مآخذ

۱ ـ الاشارات و التنبیهات، شیخ الرئیس ابن سینا، نشر البلاغة قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۵ ش .

۲ ـ الالهیات من کتاب الشفاء، شیخ الرئیس ابن سینا، تحقیق آیت اللّه حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۶ ش.

۳ ـ ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، علامه حلی، به اهتمام احمد منزوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش .

۴ ـ تاریخ فلاسفه اسلامی، علی اصغر حلبی، کتابفروشی زوّار، تهران بی تا.

۵ ـ تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح اللّه صفا، انتشارات فردوس، چاپ نهم، تهران ۱۳۸۳ ش.

۶ ـ تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ذبیح الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.

۷ ـ ترجمه حکمة العین، دکتر عبّاس صدری، انتشارات دانشگاه علاّمه طباطبایی، چاپ اوّل ۱۳۷۹ ش .

۸ ـ جامع الرواة و ازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، محمّد بن علی اردبیلی غروی، از انتشارات کتابخانه آیت اللّه مرعشی قم، ۱۴۰۳ هـ .

۹ ـ الحاشیة علی شروح الاشارات، به تصحیح احمد عابدی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۸ ش .

۱۰ ـ حکمة العین، کاتبی قزوینی، تحقیق صالح آیدین بن عبد الحمید الترکی، چاپ ترکیه، بی تا.

۱۱ ـ دانشمندان و سخن سرایان فارس، محمّدحسین رکن زاده (آدمیّت)، ج ۲، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، تهران ۱۳۳۸ ش.

۱۲ ـ دانشمندان خوانسار، به کوشش سیّد محمّدعلی یزدی و سید رسول علوی و علی اکبر زمانی نژاد، کنگره بزرگداشت آقا حسین خوانساری، چاپ اوّل ۱۳۷۸ ش.

۱۳ ـ الذریعه الی تصانیف الشیعه، آقا بزرگ تهرانی، دارالاضواء ـ بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۳ هـ.

۱۴ ـ ریاض العلماء و جیاض الفضلاء، عبد اللّه افندی، به اهتمام سیّد محمود مرعشی و تحقیق سیّد احمد حسینی، چاپ خیام قم، ۱۴۰۱ هـ .

۱۵ ـ روضات الجنّات فی احوال العلماء و السادات، میرزا محمّد باقر خوانساری، تحقیق اسد اللّه اسماعیلیان، چاپ مکتبة اسماعیلیان قم، بی تا.

۱۶ ـ ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب، علاّمه میرزا محمّدعلی مدرس، چاپ کتابفروشی خیام قم، چاپ سوّم، ۱۳۶۹ هـ .

۱۷ ـ شرح حکمة العین، مبارکشاه بخارایی، تصحیح جعفر زاهدی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۳.

۱۸ ـ شرح حکمة العین همراه با حواشی میر سیّد شریف، به اهتمام محمد جان کریمی و همکاری شریف جان و حسن جان، سن پطرزبوگ، ۱۳۱۹ هـ (چاپ سربی).

۱۹ ـ شرح المواقف، قاضی عضد الدین الایجی، منشورات شریف رضی قم، چاپ دوّم، ۱۳۷۳ ش (افست).

۲۰ ـ علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان، آلدومیه ـ لی، ترجمه محمّدرضا شجاع رضوی و دکتر اسداللّه علوی، بنیاد پژوهشهای استان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش.

۲۱ ـ فهرست نسخه های خطی کتابخانه آیت اللّه مرعشی، به کوشش دکتر سیّد محمود مرعشی نجفی و همکاری فهرستنگاران کتابخانه، ج ۱ ـ ۳۳، منشورات کتابخانه حضرت آیت اللّه مرعشی (رحمه الله)

۲۲ ـ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به کوشش احمد منزوی، ج ۸ و ۱۰، انتشارات دانشگاه تهران.

۲۳ ـ فلاسفه شیعه، شیخ عبداللّه نعمه، ترجمه سیّد جعفر غضبان، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷ ش.

۲۴ ـ فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به کوشش عبدالحسین حائری، چاپ اوّل، تهران ۱۳۴۵ ش.

۲۵ ـ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علاّمه حلّی، انتشارات شکوری قم، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.

۲۶ ـ کتابشناسی مکتب فلسفی شیراز، محمد برکت، کنگره بین المللی مکتب فلسفی شیراز، انجمن حکمت و فلسفه فارس، چاپ بنیاد فارس شناسی، ۱۳۸۲ ش.

۲۷ ـ گنجینه بهارستان، به اهتمام علی اوجبی، ج ۷، انتشارات مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، چاپ اوّل، تهران ۱۳۷۹ ش.

۲۸ ـ لغت نامه، علی اکبرخان دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوّم، ۱۳۷۷ ش.

۲۹ ـ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، امام فخر الدین محمد رازی، انتشارات بیدار قم، ۱۴۱۱ هـ (افست).

۳۰ ـ منطق الشفاء، ابن سینا، تحقیق دکتر ابراهیم مدکور، منشورات کتابخانه آیت اللّه مرعشی، ۱۴۰۴ هـ، (افست).

الفهرست

www.alfehrest.com

شاید کتابی که بدنبال آن هستید در این فروشگاه باشد

با امکان جستجوی عنوان، مولف، موضوع، زبان، کشور محل انتشار

۰۲۵۳۷۷۱۳۷۴۰ ۰۲۵۳۷۷۰۵۶۶۶

فروشگاه بین المللی الفهرست:

کتاب، مجلات، متون کهن، کلکسیون آثار هنری و نایاب

WWW.ALFEHREST.COM

مجمع ذخائر اسلامی

از سال ۱۳۵۵ هـ ش

نشر ۱۱۰۰ جلد کتاب (در بیش از ۸۰۰ عنوان، چاپ اول)

نشر اسناد، فهرست نسخه‌های خطی، متون کهن، سفرنامه

بعضی از کتابهای تاریخی ، اسناد وسفرنامه‌های منتشره
مجمع ذخائر اسلامی

- سفرنامه مظفر الدین شاه به مراغه/ مظفر الدین شاه قاجار
- رساله شیرازیه/سید جعفر حجت کشفی
- یادداشت‌های سفر اصفهان در سال ۱۳۰۳ شمسی/علی جواهر کلام، تصحیح دکتر عبدالمهدی رجائی
- سفرنامه سند (سفرنامه تصویری به استان سند، حیدرآباد پاکستان)/سید صادق حسینی اشکوری
- پنج سفرنامه یا سفر به اقلیم عشق، (از جمله سفرنامهٔ خان افغان، صفاء السلطنه و مهاجرانی)، تصحیح سید خلیل طاوسی
- سفرنامه دکتر اوئیلز به ممالك ایران(چاپ عکسی)/دکتر اوئیلز، مترجم: میرزا سید عبدالله، مترجم دربار ظل السلطان
- سفرنامه دکتر اوئیلز به ممالك ایران(چاپ مصحح)/حسنعلی فریدونی، سید محمدرضا آصف آگاه
- سفرنامه کروسینسکی (از شاه سلطان حسین تا نادرشاه)/کروسینسکی، تادوز یودا، ۱۶۷۵ _ ۱۷۵۶ م/مترجم: دکتر ساسان طهماسبی
- گذر از ایران با لباس مبدل و یادداشت‌های شورش هندوستان (سفرنامه کلنل استوارت)/کلنل چارلز ادوارد استوارت، مترجم: حسین سعادت نوری/تصحیح: سید مهدی سید قطبی و حسنعلی فریدونی
- سفرنامه‌های انگلیسی‌ها در ایران/آنتونی جنکینسون، ریچارد چینی.../ مترجم: دکتر ساسان طهماسبی
- سفرنامه یوهان اشترویس/یوهان اشترویس/مترجم: دکتر ساسان طهماسبی
- واحه مرو (ماجراهای مسافرت به مناطق روسی حاشیه شرقی دریای خزر و پنج ماه اقامت در میان ترکمنهای تکه مرو)، سالهای ۱۸۷۹ - ۱۸۸۱م/ ادوارد استوارت، مترجم: حسین سعادت نوری/تصحیح: سید قطبی و فریدونی
- اخبار خراسان در مطبوعات قاجار، (۱۰ جلد) ، سید مهدی سید قطبی
- خاطرات علی همامی (تصاویری از اصفهان در یکصد سال اخیر)، تصحیح: دکتر عبدالمهدی رجائی
- خاطرات شریف همایون (شهردار اصفهان در دورهٔ پهلوی اول)، تصحیح : دکتر عبدالمهدی رجائی
- سفرنامهٔ جان بل آنترمونی، از فرستادگان پطر کبیر به دربار شاه سلطان حسین صفوی، ترجمه دکتر ساسان طهماسبی
- سفرنامه میکله ممبره، فرستاده ونیز به دربار شاه طهماسب، ویراست جدید، ترجمه دکتر ساسان طهماسبی
- سفرنامه سفارت محمدرضا بیگ (از ایران به فرانسه در زمان سلطان حسین صفوی، و حضور در دربار لوئی چهاردهم)، موریس هربرت، پژوهش و تصحیح: سید مهدی سید قطبی
- تاریخ خلفای شیعه، ۲۸ خلیفه شیعه در گذرگاه تاریخ، رضا غلامی
- سفرنامهٔ حاکم قوچان، محمدناصر خان شجاع الدوله سوم، ۱۳۱۹ هـ، تصحیح: حسنعلی فریدونی
- فهرست اسناد تاریخی چینیجان (از توابع رودسر - گیلان) / منوچهر ستوده و علی امیری
- فهرست اسناد تاریخی روستای مالفجان (از توابع سیاهکل - گیلان) / منوچهر ستوده و علی امیری
- چهار سند از ماسوله - گیلان/سید صادق حسینی اشکوری
- فهرست نسخه های خطی کتابخانه مدرسه مصطفی خان سورتیج، ساری/ابوالفضل حافظیان
- فهرستواره نسخه های خطی خانقاه مجیبیه (پتنا - هند) / سید صادق حسینی اشکوری
- فهرست نسخ خطی فارسی کتابخانه کوپریلی (استانبول - ترکیه)/سید محمد تقی حسینی و مروارید رفوگران
- اسناد خاندان خلعتبری (شهسوار (تنکابن) - ایران) /منوچهر ستوده
- فهرست نسخ خطی کتابخانه سلطان المدارس و جامعه سلطانیه (لکنهو – هند) / سید محمدجواد اشکوری
- اسناد مفتیان بخارا/محمدعلی باقرزاده
- فرهنگ تلمیحات: اشارات اساطیری، تاریخی، مذهبی در زبان و ادبیات اردو - هندی به فارسی، دکتر اعظم لطفی
- نرگسستان (ترجمه منظوم فارسی رامایانا، حماسه هندی)، چندرمن کایته (بیدل)، تصحیح: دکتر محمدکاظم کهدویی
- آفرینش در اساطیر هند، سید حسن آصف آگاه
- جهان ایرانی و آیین شهریاری در سپیده دمان عصر اسلامی محمد کریمی زنجانی اصل
- منتخب نغمه خداوندی (گیتا) همراه با متن سانسکریت، تلفظ و ترجمه به اردو و فارسی، دکتر فرزانه اعظم لطفی
- ترجمهٔ روزنامجات هندوستان (در دورهٔ ظل السلطان)، ١٤ جلد

برای تهیهٔ کتابهای منتشرهٔ مجمع ذخائر اسلامی
به فروشگاه اینترنتی الفهرست رجوع کنید

الفهرست
www.alfehrest.com
کانال تلگرام: alfehrest2